رساله

در علم کلام

و احتجاج با حکیم طبیعی الهی

[illegible]

[illegible] هذا الکتاب

[illegible]





بسم الله الرحمن الرحیم

لک الحمد یا الهی و منک الاعانة و صل علی محمد و آله الهداة و اهدنی الی السداد **مقدمه** در تعریف حکمت و بیان

اقسام آن حکمت علمیست که باو حاصل میشود کامل شدن قوهٔ نظریه و قوهٔ عملیه بقدر طاقت بشریه بیان

این سخن آنست که کمال نوع انسان در دو امرست یکی آنکه ادراک امور بکند و علم بحقایق اشیا بهم رساند

و اعتقادات درست و موافق حق تحصیل کند دوم آنکه اخلاق کامله و اعمال فاضله تحصیل نماید و تحصیل اول

بقوهٔ نظریه میشود که او بکمال برسد و تواند مقدمات ترتیب داده و نتایج از آن تحصیل دوم بقوهٔ عملیه

است که بکمال برسد و بعد از دانستن آنکه کدام صفت خوبست و کدام صفت بد و کدام عمل پسندیده

و کدام کار زشت نفس خود را متصف باوصاف لایقه مثل عدل و کرم و شجاعت نماید و از صفات ذمیمه

مثل جور و بخل و جبن باز دارد و این حالت را ملکهٔ خود بکند چنین تکمیل قوهٔ نظری و قوهٔ عملی بر وجه اتم غیر

از انبیاء و ائمه صلوات الله علیهم را مقدور نیست قید شد که بحسب طاقت بشریه و از آنچه ذکر شد

ظاهر شد که حکمت بر دو قسم است یکی آنکه تکمیل قوهٔ نظریه باو میشود و آنرا حکمت نظریه گویند و دوم

بجز

تکمیل قوهٔ عملیه باو میشود و آنرا حکمت عملیه گویند و حکمت نظریه بر سه قسم است چه بحث در آن یا از احوال

مجردات من جمیع الوجوه است مانند [illegible] یا از احوال اجسام و اموری که متعلق باجسام باشد که طبیعت جسمیه را در آن

مدخل باشد یا غیر آن اول حکمت الهی دوم حکمت طبیعی سیم حکمت ریاضی و حکمت عملی نیز بر سه قسم است چه

غرض از آن یا کیفیت تحصیل اخلاق خوبست و آن علم اخلاق است یا کیفیت سلوک با اهل منزل و امثال آن

است و آن علم تدبیر منزلست یا کیفیت ضبط و نظم بلد است و آن علم سیاست مدنیه و در این رساله اکتفا بعلم

الهی و طبیعی میشود و چون بعضی از مسائل الهی توقف بر مسائل طبیعی دارد و طبیعی نفهم او پس ابتدا بعلم طبیعی نمائیم

و در علم طبیعی چند مقصد است **مقصد اول** در معنی جسم و تحقیق بعضی از احوال او و این مشتمل است بر مقدمه

و دو مطلب مقدمه در تقسیم مدرکات بجسم و غیر آن باید دانست که هر چه در ذهن در آید و ادراک

او بشود یا موجود شدن و بهم رسیدن نظر بذات او واجب است که عقل تجویز نیستی را او نمیکند یا موجود

شدن نظر بذات او ممتنع است که عقل تجویز هستی برای او نکند یا وجود و عدم را هر دو بر ذات او جایز

و ذات او با نه از هستی دارد و نه از نیستی قسم اول واجب الوجود است و قسم دوم ممتنع الوجود است

و قسم سیم ممکن الوجود است و ممکن الوجود منقسم بدو قسم میشود چه ممکن یا در وجود خود محتاج بمحلی است

که در او بوجه باشد یا نه قسم اول عرض و قسم دویم جوهر است و جوهر یا قابل اشارهٔ حسیه است که بتوان

اشاره کرد که در فلان جاست یا نه قسم دوم مجرد است و قسم اول مادی و جوهر مادی بحسب تجویز عقل یا قابل

قسمت بوجهی از وجوه یا قابل قسمت در اصل نیست و دویم را جوهر فرد و جزء لا یتجزی گویند قسم اول که قابل

قسمت یا قابل قسمت در یک امتداد و قابل قسمت است یا در دو امتداد است یا در سه جهت پس امتداد
قابل قسمت است اول خط جوهریست دویم سطح جوهری است و قسم سیم که قابل قسمت در سه جهت بوده باشد هرگاه
قابل قسمت بالذات کند جسم است پس ظاهر شد که جسم جوهریست که قابل ابعاد ثلثه باشد که طول و عرض
و عمق است و مراد با بعاد ثلثه سه خط است که با یکدیگر تقاطع بزاویه قائمه نموده باشند و توضیح این معنی
آن است که خطی فرض کنیم اول و آن را طول نام کنیم و بعد از آن خطی فرض کنیم که با این خط تقاطع کند بزاویه
قائمه بنحوی(?) که از این تقاطع چهار زاویه بهم رسد مساوی باهم باشند مثل این ✕ و این خط دویم را عرض
گویند و بعد از آن خطی فرض کنیم که بر همین نقطه تقاطع قایم شد یعنی که جهتی که با این دو خط بهم رسند
باهم مساوی باشند و این خط را عمق گوئیم **مطلب اول** در تحقیق حقیقت جسم و مشتمل است بر چند فصل

فصل اول در نقل مذاهب اهل علم در حقیقت جسم بدانکه جسم یا بسیط است یا مرکب بسیط آن است
که از چند جسم بهم نرسیده باشد مثل یاقوت که مرکب است از اجزاء آب و خاک و باد و آتش و دیگر جسم جدا باشد(?)
و مثل کرسی که مرکب است از قطعهای چوب و هر یک جسمی جدا باشند و در تحقیق حقیقت جسم بسیط است چند مذهب
یکی آنکه جسم هیچ جزء موجود ندارد و متصل واحد است چنانچه حسی که ملاحظه میکنند هیچ جزء ندارد و این مذهب(?)
افلاطون و حکمای اشراق است و از علمای اسلام استاد المحققین خواجه نصیر باین قائل شده است دویم
آنکه مرکب از دو جزء است یکی هیولا و دویم صورت و صورت متصل واحد و قابل انقسام است و قسمت او بجایی
منتهی نمیشود بلکه هر قدر که قسمت شود باز میتوان قسمت نمود و این مذهب ارسطو و حکمای مشائین است سیم(?)

معنای بسیط

ابوعلی سینا باین قول قائل شده مذهب سیم این است که جسم بالفعل جزء ندارد و قابل انقسام است اما انقسام
بجایی میرسد که دیگر قسمت نتوان نمود و این مذهب شهرستانی و بعضی از علما است چهارم آنکه جسم متصل نیست بلکه
مرکب است از اجزاء که هیچ یک از آنها قابل قسمت نیستند که جوهر فرد و جزء لایتجزی گویند و عدد اجزاء که جسم از آن
مؤلف شده متناهیست این مذهب اکثر متکلمین است پنجم مذهب نظام که باین نحو قائل شده اما عدد اجزاء را غیر
متناهی میداند و ذی مقراطیس از حکما قائل بانکه این جسم که ما احساس میکنیم بسیط نیست و مرکب است از
اجسام چند کوچک و صلب که هر یک از آنها قابل ابعاد ثلثه اند و در وهم منقسم میشوند اما ببریدن و شکستن
و کوفتن نمیشوند و از آنچه ذکر شد ظاهر شد که متکلمین و نظام بجزء لایتجزی قائلند و شهرستانی هیچ جزء را بالفعل
موجود نمیداند اما مخالفت [illegible] که جزء لایتجزی باطل شود و ظاهر میشود که این سه مطلب [illegible]

فصل دویم در ابطال جزء لایتجزی و بیان عدم ترکیب جسم از آن و ابطال حجت قائلین بان و مراد از جزء
لایتجزی چنانکه گذشت جوهریست که قابل اشاره حسیه بوده باشد و بهیچ وجه قابل قسمت نبوده باشد اولا باید
دانست که قسمت وارده بر جسم چهار نوع است یکی آنکه بدون آلتی که در آن جسم نفوذ کند آن جسم پاره شود
و اغلب اکثر شکستن گویند مثل آنکه چیزی را بشکنیم دویم آنکه بسبب آلتی که در آن نفوذ کند پاره شود و این را قطع
و بریدن گویند مثل آنکه بکارد چیزی را ببریم سیم آنکه قوه وهمیه در او دو جزء فرض کند و تعیین کند که این
فلان جزء و این فلان جزء و این را قسمت وهمیه گویند چهارم آنکه عقل حکم کند که این دو جزء دارد و هر چند که
وهم جزءها را از هم تمیز ندهد و این را قسمت عقلیه گویند گوئیم اگر جسم مرکب از جواهر فرده بوده باشد [illegible]

۲ عبد الکریم(?)

ابطال جزء لایتجزی

بیان آنکه قسمت وارده بر جسم چهار نوع است

در میان دو جزء واقع شود حال از دو وجه بیرون نیست یا این دو جزء که در این طرف جانب طرف اند
با یکدیگر تلاقی نموده اند یا تلاقی نموده اند و هر دو شق باطل اما شق اول از جهت آنکه اگر تلاقی نموده اند پس
باید که هر طرف جزء وسط متصل و تلاقی بیک جزء بوده باشد و طرف دیگرش تلاقی و متصل بجزء دیگر بوده باشد پس
طرف وسط غیر آن طرفی بوده باشد پس جزء وسط بالضروره منقسم شد و جوهر فرد نبود و چون اجزاء همه
در مقدار مساوی اند همه قابل قسمت خواهند بود و اما بطلان شق دوم که تلاقی نموده اند پس باید که جزء وسط
تداخل در طرفین نموده باشد و مقدار سه جزء همان مقدار دو جزء بوده باشد و هیچ زیاده نشده باشد و تداخل
باطل است اما اولاً از راه بدیهه چه عقل بالبدیهه حکم میکند که سه جزء هر یک مقدار داشته باشد هرگاه جمع شوند
مقدار مجموع این سه بیشی از مقدار دو یا ازان خواهد بود و اما ثانیاً از جهت آنکه هرگاه جزء دیگر با آن طرف
متصل سازیم که جزء که سه طرف وسط شود حال از دو بیرون نیست یا باز تداخل نموده اند یا نه اگر نموده اند
حکم شق اول خواهد داشت که گذشت و اگر تداخل نموده اند پس حجم چهار جزء بیشی از حجم دو جزء نشد و باز
جزء خامس اضافه و همچنین کنیم تا لازم آید که اگر صد هزار جزء اضافه کنیم باز حجم زیاد نشود و همان حجم
دو جزء باشد و این ببدیهه عقل باطل است دلیل دیگر آنکه اگر جسم مرکب از اجزاء لایتجزی بوده باشد لازم
میآید که هرگاه متحرکی حرکت بطی نماید و صد جزء راه را طی کرده باشد متحرکی که بسرعت تمام حرکت نماید باو رسد
چه ظاهر است که سریع باید جزء جزء مسافت را قطع کند تا قطع مسافت نماید و به بطی رسد پس گوئیم که سریع
یک جزء را که قطع میکند بطی میکند خالی نیست یا حرکت نمیکند یا کمتر از جزء حرکت میکند یا یک جزء

ولذا این دو صورت سقیم

قطع

میکند یا بیشتر از جزء قطع میکند حرکت نکردن باطل چه حرکت اش محسوس است و اگر کمتر از جزء حرکت میکند پس انقسام
جزء لازم آید که ظاهر است که در این وقت جزء نصف مثلا خواهد بود و پس جزء قابل قسمت بان دو نصف
خواهد و این خلاف فرض است چه فرض این است که جزء قابل قسمت نیست و اگر در وقتی که سریع یک جزء قطع
کند بطی یک جزء یا بیشتر قطع کند پس مسافت میان سریع و بطی همیشه صد جزء است یا زیاد خواهد شد
پس باید که سریع به بطی نرسد و این باطل دلیل دیگر آنکه هرگاه آسیا حرکت نماید ما بلکه از طوق بزرگ که محیط
با آسیا است فرض کنیم و خطی از آن بطوق کوچک آسیا بکشیم گوئیم که شک نیست که جزئی که بر طوق بزرگ طرف
خط است یک جزء از مسافت قطع کند جزئی که بر طوق کوچک است یا یک جزء قطع میکند یا زیاده یا کمتر یا
ساکن میشود اگر یک جزء قطع میکند و دور اتمام شود لازم می آید که طوق بزرگ و طوق کوچک مساوی هم باشند
چه اجزای طوق بزرگ و اجزاء طوق کوچک مساوی هم خواهند بود و اگر زیاده حرکت کند باید طوق
کوچک بزرگتر از طوق بزرگ باشد که اجزاء او زیاده از اجزاء طوق بزرگ است و اگر کمتر از جزء حرکت
میکند باید که جزء منقسم شود و اگر ساکن میشود باید که اجزاء آسیا از یکدیگر جدا شوند و این باطل متکلمین که اثبات
جوهر فرد استدلال نموده اند که هرگاه کره حقیقیه را بر روی سطح مستوی بگذاریم البته با او ملاقات
میکند که قابل قسمت نیست چنانچه در علوم ریاضیه ثابت شده و بعد از آنکه کره را حرکت میدهیم بعد از حرکت
البته بجزء دیگر ملاقات کرده و این جزء نیز قابل قسمت نیست و این جزء باید متصل بجزء اول باشد چه متحرک از
جزء اول باین جزء دوم آمده و در ما بین این دو جزء اگر چیزی بوده باشد که متحرک اول باو رسد و بعد

باین جزو برسد و هم چنین حرکت میدهیم تا تمام آن سطح را طی نماید پس لازم می آید که آن مسافت که راه طی نموده
مرکب از اجزاء لایتجزی باشد و در این دلیل ذکر کره و سطح مستوی از باب مثالست والا هر چیز که او منتهی
بنقطه باشد مثل مخروط و گوشه جسم مکعب هرگاه بر مسافت حرکت نماید همین حکم خواهد داشت و جواب از
این دلیل آنست که کره را هرگاه بر سطح بگذاریم ملاقی با او بنقطه می نماید و نقطه عرضی است که قابل قسمت بهیچ وجه نیست
و جوهر نیست که جزو لایتجزی باشد و بعد از آنکه او را حرکت دهیم در تمام زمان حرکت ملاقی با آن سطح بخطی مینماید
و هم چنین نیست که بعد از نقطه اولی نقطه دیگر باشد و تمام سخن در تحقیق این معنی در فصل حرکت و زمان مذکور
خواهد شد و باید دانست که هرگاه ظاهر شد که جسم مرکب از اجزای لایتجزی نیست پس سطح و خط نیز مرکب
از اموری که قابل انقسام نباشد نخواهد بود چه اگر سطح جسم مرکب از امور غیر منقسمه مثل نقطه ها بهم باشد مقابل
هر نقطه جزئی از جسم خواهد بود که لایتجزی باشد و در بحث حرکت و زمان واضح تر از این بیان خواهد شد
ان شاء الله تعالی **فصل سیم** در ابطال قول بهیولا و رد حجت قائلین بان گوئیم چون بطلان جزو لایتجزی بیان
شد ظاهر شد که جسم واحد قسمتش بجائی نمیرسد که وهم در او فرض جزو نتواند نمود هر چند عقل حکم نکند که او نصف
دارد و نصف نصف دارد پس آیا جسم عبارت از این متصل است یا این جوهر متصل قائم و حال در جوهر دیگر
است که آن را هیولا و ماده نامند ارسطو و حکمای مشائین باین قائلند و دلیل باین مدعا چنین آورده
اند که هرگاه جسمی را منقسم سازیم مثل آنکه آبی در کاسه باشد و او را دو حصه کنیم آن آب اول موجود نیست
چه این دو آب است و آن یک آب بود پس نمیتوان گفت که این دو شخص آب آب شخص اول است و

در ابطال قول بهیولی

و همچنین بدیهیست که آن آب اول معدوم نشده و بالکلیه بر طرف نشده و این دو آب از کتم عدم بوجود نیامده اند
پس باید که آن آب اول بعضش موجود و بعضش معدوم شده باشد آن جزئی که در حین اتصال و حین انفصال
موجود باشد هیولا و آن جزو که معدوم شد صورت خواهد بود پس جسم مرکب از هیولا و صورت خواهد بود
و جواب از این دلیل آنست که اتصال و انفصال دو صفتند وارد بر جسم میشوند و ذات جسم نمیشوند
و از زوال اینها جسم مبدل نمیشود مثل سواد و بیاض که جسمی که اول سفید باشد و او را سیاه کنند نمیگوئیم که نیست
که آن جسم بحال خود باقی است و صفت سفیدی رفته و سیاهی بهم رسیده پس چنانکه در اینجا صورت جسم
بحال خود باقی است و شخص دیگر نشده همچنین هرگاه جسم متصل را دو پاره سازیم شخص آن جسم باقی است
و وصف اتصال رفته و وصف دیگر حاصل شده و دلیل بر ابطال قول بهیولا آنکه اگر جسم مرکب از
هیولا و صورت باشد هرگاه جسمی را منقش بالوان مختلف و صورتهای رنگارنگ سازیم شکی نیست
که آن صورتها و نقشها عرضی اند و محتاج بمحل اند محل آنها خالی نیست یا هیولا خواهد بود یا صورت یا مجموع
هر دو شق اول باطل چه هیولا امریست مبهم و وجود بالفعل او باعتبار صورت است و این عرضها
امور موجود بالفعل و ممتاز از امر مبهم نتواند بود پس باید که محل آن اعراض صورت باشد یا مجموع هیولا
و صورت پس هرگاه آن جسم را پاره کنیم بنا بر این مذهب صورت معدوم میشود و همچنین
مجموع هیولا و صورت معدوم چه صورت که جزو مجموع است معدوم شده و هرگاه جزو معدوم شود کل معدوم
پس بر هر دو احتمال محل آن رنگها و نقشها بر طرف و معدوم شده و بعد از این بیان خواهیم نمود

که محلّکه معدوم شود و عرضیکه که دران حلول کرده معدوم میشود پس لازم می آید که هرگاه اندکی از آن
جسم پاره کنیم کل آن رنگها و نقشها معدوم شوند و رنگها و نقشهای دیگر از عدم بوجود آیند و این خلاف
بدیهیست چه هر صاحب عقلی که باشد حکم میکند که این همان رنگ و همان نقش و صنعت فلان استاد
است پس قول بهیولا باطل شد **فصل چهارم** در ابطال مذهب ذیمقراطیس که عبارت ازینست که
هر جسمی که می‌بینیم بسیط نیست بلکه مرکب است از اجسام صغار صلبه که آن اقسام قابل شکستن و بریدن
نیستند اما وهم در او دو جزء میتواند یافت و عقل حکم میکند که نصف دارد و نصفش هم نصف دارد
و هم چنین و دلیل بر حقیقت این مذهب از او نقل نشده که ذکر شود و دلیل بر بطلان قول او اینست که
هرگاه دو جسم صغیر صلب بوده باشند یکی از آن دو جزء فرض کنیم یکی آ و یکی دال (ا) با نام کنیم و گوییم
این دو جسم و اجزای این دو جسم چون همه عند الخصم یکی جائز باشد بر دیگری آن جایز خواهد بود چه
هرگاه امور چند از یک نوع باشند آنچه بر یکی جائز باشد بر دیگری جایز خواهد بود پس گوییم چنانچه آن
جسم از جزو که با نام گذاشتیم جدا و منفصل شد پاره الف که از نوع آن قسمت جایز خواهد بود که با جدا
پس ظاهر که طبیعت جسمیه از جدا شدن اجزاء ابا ندارد و اگر نشود بسبب مانع خارجی خواهد بود و درین
سخن بسیار است که این مختصر گنجایش ذکر آن ندارد **فصل پنجم** مطلب در تحقیق بعضی جسم و درین چند فصل
فصل اول در تناهی ابعاد گوییم ابعاد جسمانیه متناهیه است از همه و محال است که ابعاد لا
غیر النهایه رفته باشد و بدلیل آنکه بعد اگر غیر متناهی باشد از یک طرف مثل بعد خط آ ب

ابطال مذهب ذیمقراطیس

که ابتدای

که ابتدای آن از الف است و مفروض آنکه الی غیر النهایه رفته پس با مقداری از او از جانب الف جدا کنیم مثل آ ب
گوییم شکی نیست که خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه برود زاید است بر خطی که از نقطه ب الی غیر النهایه برود پس هرگاه
توهم کنیم که خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه رفته باین طریق که نقطه ب بر نقطه الف منطبق شود و خط بر روی خط بیفتد
حال از دو بیرون نیست یا خطی که از آن نقطه رفته همیشه میرود و آخر نمیشود یا آنکه منقطع و آخر میشود اول باطل چه
لازم می آید که این خطوط مساوی هم باشند و آن خلاف بدیهه است پس ماند که منقطع شود پس لازم آید که متناهی است
چه از برابر او اول و آخر بهم رسید و لازم آمد که خطی که از نقطه الف بیرون رفته هم متناهی باشد که زیادتی او بر خطی
که از نقطه ب بیرون رفته بود بقدر الف ب بود و زائد بر متناهی بقدر متناهی متناهی است و این دلیل مخصوص
بطلان ابعاد غیر متناهیه نیست بلکه در غیر آن هم جاریست چنانچه خواهد آمد و این را برهان تطبیق گویند
دیگر موقوف بر تمهید دو مقدمه است یکی آنکه هرگاه مقداری ممتد باشد و ما از آن مقدار قدری را مثلاً
جدا کنیم و نام او الف گذاریم و باز مثل آن قدر و نام او را الف گذاریم و باز مثل آن جدا کنیم و نامش با گذاریم
و همچنین با رای الف یک با قرار دهیم که هیچ الف نامی نباشد که با نامی داشته باشد هیچ شکی نیست که مجموع
الفها مساوی مجموع الفها با ها خواهد بود خواه علی الاجتماع ملاحظه شود و خواه علی التفریق چه مقدار مجموع
مجموع مقادیر اجزاست خواه مجتمع باشند و خواه متفرق مقدمه ثانیه آنکه هر مقداری که دو نصف داشته
باشد از ابتدا که ملاحظه کشیده شدن آن مقدار نمایم اول نصف اول خواهد بود تا نصف اول تمام
نشود شروع نصف ثانی نخواهد شد و با مجموع هر دو نصف حاصل شود مجموع آن مقدار حاصل شده خواهد

برهان تطبیق

بود بعد از تمهید این دو مقدمه گوئیم هرگاه بعدی از نقطه جیم مثلا الی غیر النهایه در مثل هذا ج اب اب
بقدر زراعی که متصل بجیم باشد نامش را الف و زراعی که متصل باو باشد نامش را با میگذاریم و زراعی دیگر
متصل بباء نامش الف میگذاریم و زراع متصل باو را نامش با میگذاریم پس عقل بحکم کلی حکم میکند که حال از دو بیرون
یا هر قدر که الف بهم رسد با بهمرسد یا یک الف نامی حاصل میشود که بعد از آن با نامی بهمنمیرسد بر تقدیر
اول مجموع مقادیری که نام هر یک الف نموده ایم مساوی مجموع مقادیر است که نام هر یک باست و مقدار
مجموع الفها مساوی مقدار مجموع است و هر یک نصف خط مفروض هستند و بر تقدیر ثانی لازم می آید که خط مذکور تا
الف آخر منتهی شود و آن خط منتهی باشد چه اولش نقطه جیم و آخرش الف آخر خواهد بود و هر چه اول و آخر
دارد منتهی است و بر تقدیر اول گوئیم که مجموع مقادیر الفها نصف خط مفروض و مجموع مقادیر باها نصف دیگر
او است چنانچه معلوم شد لیکن عقل هرگاه بنظر اجمالی ملاحظه کند حکم میکند که این خط از نقطه جیم که بیرون
رفت الی غیر النهایه مجموع الفها در آن میان یا تمام میشود و نوبت به باها میرسد یا هر قدر که میرود
الفها است و هرگز نوبت بمقادیر باها نمیرسد بنابر فرض اول مقادیر الفها که تمام شد باید متناهی باشد
چه اولش نقطه جیم و آخرش نقطه ایست که الفها آخر باو شده و اول باها است و هر آن مقادیر متناهی
شد مقادیر باها هم متناهی باشد چه مساوی او است و مجموع خط نیز متناهی خواهد چه مرکب از دو متناهی
است و بنابر فرض ثانی باید که این خط هر چند که برود الفها باشد و بحکم مقدمه ثانیه مرکز شرح
بمضعف ثانی شده باشد و تمام این خط که الی غیر نهایه میرود الفها نصف باشد و خط مفروض

اول حاصل شده باشد

اول حاصل شده باشد و این خلاف فرض است و همچنین محذور است دیگر لازم می آید که حوالة
با دراک اذهان عالیه شد و این دلیل با دقت تقرّف در غیر ابعاد نیز جاری است **دلیل سیم**
اگر هرگاه ابعاد الی غیر النهایه رود از نقطه مثلا نقطه الف دو خط بر مثال دو ساق مثلث بیرون
کنیم باین شکل ه و از یکی از آنها که خط آ ه است مقداری چند
مساوی جدا کنیم مثلا اب ب ج ج د د ه و از خط به بخط دیگر که الف کاف است وصل کنیم
و همچنین از نقطه ج و نقطه د و خطوط اخراج کنیم بخط آ الف کاف بر موازات یکدیگر و از برای
توضیح فرض کنیم که این دو ساق چنین دور شده اند که خط الف ب بقدر یک زراع
که رفته بعد ما بین دو ذراع شده پس خط آ الف به نصف خط آ به زده است بهمان نسبت
این دو خط از یکدیگر جدا میشوند گوئیم شکی نیست که این دو خط هر قدر که میروند
کند و کی و بعد ما بین آنها زیاده میشود و در علم ریاضی ظاهر شده که این خطها که موازی
یکدیگر باشند نسبت هر یک از آنها به دیگری مانند نسبت آنچه واقع شده میان نقطه الف
مثلا و طرف آن یک با آنچه واقع شده میان نقطه ای که در طرف دیگر باشد بعینه چنانکه
خط الف ج ضعف خط الف ب است خط جیم ط ضعف خط اب زاست و همچنین
خط الف دال سه برابر خط اب است خط د و سه برابر خط ب ز است و همچنین
خط ب ز دو برابر خط الف ب است خط ح ط دو برابر خط اح و همچنین خط

بادنی تأمل

دلیل

برهان سلم

حط دو برابر اح است خط اد دو برابر خط اد است و همچنین پس هر قدر که اب میرود بعد ما بین دو ذراع
میشود پس هرگاه خط اب الی غیر النهایه برود بعد ما بین که دو برابر خط الف ب است نیز غیر متناهی
بلکه مضعف غیر متناهی خواهد بود و خط ما بین شکی نیست که محصور فی خطا ب وخط دیگری که از آن منتهی میشود
پس لازم می آید که بعد ما بین که غیر متناهی بلکه دو برابر غیر متناهی است محصور میان دو حاصر باشد
و این محال و این دلیل مخصوص مقادیر است و اسمش برهان سلمست **فصل دویم** در بیان تماثل
اجسام و ذی صور نوعیه بدانکه اجسام تمام شریکند در جسمیت چه بر همه صادق است که جوهرند
که قابل ابعاد ثلثه‌اند و صفاتی چند هست که همه اجسام در آن اختلاف دارند چند شکی نیست که
چنانکه مشاهده است که آتش گرم و آب سرد است و غیر آن و این اختلافات باصل جسمیت مستند
نیست چه اگر جسمیت مقتضی گرمی بود بایست همه اجسام گرم باشند و اگر اقتضای سرد بودن میفرمود
بایست همه سرد باشند پس اختلاف اجسام در صفات مستند بغیر طبیعت جسمیه خواهد بود و مذاهب
مشهوره در این مسئله سه مذهب است اول مذهب که بسیاری از متکلمین مثل اشاعره و غیر
ایشان بان قائل شده‌اند آن است که همه اجسام یکنوعند و آثار مختلف ندارند و نسبت آتش
بگرمی و سردی مثل نسبت آب بگرمی و سردی است نهایت عادة الله چنین جاری شده که
بجائی که برسد حق تعالی او را بسوزاند نه آتش و هیچ بجائی که رسد حق تعالی او را سرد
برودت کند و آب را در آن دخلی نیست و در این صانع آثار را اجسام تعیین نمود مذهب دویم مذهب

حکمای

تماثل اجسام و اختلاف نوعی ایشان

حکمای اشراق است که قائلند بانکه اجسام متحد بالنوعند و اوصاف مختلف دارند و این افعال از آن
اجسام و اوصاف صادر نمیشوند بلکه نفوس مجرده و ملائکه مقدسه موکلند بر ایشان که ایشان را تربیت
کنند و آن آثار از ایشان آید مذهب سیم مذهب حکمای مشائین که هریک از این اجسام را صورتی با نفسی
هست و این اجسام انواع مختلف اند و هر نوعی را در بسیط و مرکب آثاری و خواصی هست که طبیعت
ایشان منسوبست پس سخن ببیان دو مقام تمام میشود مقام اول در تماثل اجسام و اختلاف نوعی
ایشان ظاهر این است که اجسام در اصل جسمیت مشارک و متماثل و در صور نوعیه مختلف باشند
و انواع مختلفه در اجسام بوده باشد اما شارکت در جسمیت خود محتاج ببیان نیست چه همگی در جوهر
قابل ابعاد بودن شریکند و هم چنین همه شریکند در اوصاف بسیار مثل متناهی و قبول شکل و مکان
و وضع داشتن و غیر آن و حدس حکم میکند که البته باید که اجسام در امر شریک باشند که آن امر
مناط و مظهر این آثار باشد و اما مخالفت در صور نوعیه بیانش باین نهج است که آثار و اوصاف
اجسام را خواه بسیط و خواه مرکب عقل در غایت اختلاف می بیند و آثار مختلفه بر حصول آنها
مترتب میشود خواه فاعل آثار اجسام را مانند و خواه نه و حدس حکم میکند که البته آنها
یکنوع نیستند و حق ظاهر این است که آتش و آب را یکنوع دانستن غایت بی انصافیست اما مذهب
اشاعره و دلیل از ایشان نقل شده دلیل اول آنکه اگر انواع اجسام متساوی باشند همه اجسام
باهم یکجنس میشوند و این شان این است که نوع واحد باشد و فرق اینها با انواع بوده باشد

مقام دوم

در کیفیت صدور آثار از اجسام

وجواب از این دلیل به دو طریق اکتفا میشود اول آنکه این فرض محال است که صفات همه اجسام مثل هم بعینه باشد و ممکن نیست که همه صفات متنافیه را که مشاهده میشود از ایشان سلب شود و متصف بیک وصف بوده باشد جواب دوم آنکه شاید بعضی اتصاف بصفات یکدیگر بهم ملتبس نشوند و بعضی در این مقام نیکو گفته اند که این دلیل را کسی میتوان گفت که کل اجسام عالم را تتبع کرده باشد و دیده باشد که با وجود اتحاد در وصف بهم ملتبس شده اند و قبل از این بغیر از تخمین بر قیاس ندیده بر دیده کردن چیزی نیست و دلیل دوم آنکه اجسام در قبول اعراض مساوی اند بعضی هر جسمی هر عرض که فرض کنی ممکن است که متصف شود پس اگر همه مساوی در حقیقت نمی بودند بایستی از بعضی صفات ابا کنند و جواب از این دلیل مثل دلیل اول است که از کجا معلوم شد که همه صفات اجسام جایز است شاید بر بعضی صفات ممتنع باشد مقام دوم در کیفیت صدور آثار را از اجسام آنچه قول اشراقین که افعال از ملائکه مدبره این اشیاء صادر میشود بعد از کلام ایشان در این مقام و مقام اول مکاشفه است که چنین منکشف و ظاهر شده و بعضی از ایشان که بشرع مقدسه متمسک شده اند استدلال باحادیثی که از اهل عصمت وارد شده مینماید مثل حدیث نبوی که نقل شده که آن حضرت فرموده اند لکل شیء ملک حتی ان لکل قطرة تنزل من السماء ملکا ینزل معها یعنی هر چیزی را فرشته هست که موکل بر او است حتی آنکه هر قطره که از آسمان نازل میشود فرشته هست که با او نازل میشود و اما قول جمعی از متکلمین که افعال را ابتدا بجناب قادر مختار منسوب مینمایند دلیل ایشان ظواهر آیات و احادیث است و اما قول حکما مشائین که افعال را بطبایع نسبت میدهند آنست که اجسام را مشاهده میکنیم که طبایع ایشان

مختلف اند چنانکه که سنگ را می بینیم که میل بسفل دارد و آتش میل بالا دارد و سقمونیا اسهال صفرا و زرد و هلیله قبض و غیر آن از اموری که از حصر بیرون است و همه پس این افعال را با اینها نسبت میدهند و حدس حکم میکند و در این افعال از آن اجسام میکنند و چون همه در جسمیت شریکند و افعال مختلفه از اینها سر میزند پس این افعال باصل جسمیت مستند نمیتواند شد بلکه باید در هر جسمی امری خاص بعینه باشد که منشأ آن آثار بشود و آن عبارت از طبیعت و صور نوعیه است انتهی آنچه مذکور شد کلمات مذکوره در کتب است که نقل شد و مسئله در غایت اشکال است اما آنچه اقرب بصواب مینماید آن است که گویم الامر اراد جمع متکلمین آن است که حرکت سنگ بجانب تحت و پایین آمدن مساوات است و در [illegible] او را حرکت نفس مینمایند و او را میل نفس نیست و هم چنین در سایر اشیا خروج از افعال علیه خلاف بدیهه عقل است و نصوص دلالت بر این ندارد و نسبت افعال باجسام نیز در بسیاری از اینها واقع شده و اگر مراد علمای مشائین این است که طبایع فاعل تام این آثار اند و مستقل در فعل خود اند آن نیز البته غلط است چه افعال که مشاهده میشود در بسیاری از آن عقل حکم میکند که فاعلان شعور و ادراک داشته و بر طبق حکمت و مصلحت این فعل را کرده و طبیعت بی شعور و ادراک نمیتواند که منشأ این افعال شود و بر فرضی که طبایع شعور داشته باشد چنانچه بعضی خیال کرده اند آن قدر شعور که منشأ این افعال تواند شد البته ندارند و آنکه این افعال لازم طبایع اجسام باشد دلیل ندارد بلکه چنانکه سنگ میل بزیر دارد و بغیر او را ببالا میتوان انداخت آتش خواهش سوزاندن دارد و این اثر از او بغیر و غلبه بر طرف میشود چنانکه در حکایت حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه السلام

بقره ۲۱
۲ بقره ۲۱

اوست و بلکه ظاهر این است که اقسام میل و خواهش بامور مختلفه هست و صفات متعدده بحسب طبع ظاهر آن
و بعضی از آن صفات محل است که لازم ذات باشند چنانچه تحیز لازم اصل جسمیت و انفکاک از او محال است
و بعضی دیگر را طبیعت خواهش نمی‌خواهد اما منفک از او ممکن است و این بر دو قسم است یک قسم آنکه بقوت
بشریه بحسب نوع سلب آن توان نمود مثل سنگی را از بالا ببندازیم و قسم دویم آنکه قوة بشریه بحسب نوع
رفع آن نتواند و سلب آن مخصوص بقوت الهیه و بعنوان اعجاز میشود و این قسم گاه است بشری را قوة عطا
میشود مثل کندن در خیبر و گاه ملکی را میفرماید که این کار را بکند چنانچه در برداشتن شهرهای قوم لوط واقع
شد و گاه بدون وساطت ملک واقع میشود چنانکه در حکایت آتش نمرود واقع شد پس از آنچه گفتیم ظاهر شد
که طبیعت میل و خواهش بسیار دارد و از چند دارد اما در آن امر مستقل نیست و چگونه استقلال داشته باشد
یا آنکه در وجود خود مستقل نیست و تخلف آثار که بحسب ظاهر از لوازم او میدانند بکرات و مرات معجزه
معلوم شد و بعضی از افعال مثل فعل اختیار ایشان و نظایر آن شک نیست که فعل طبیعت نیست و فعل فاعل
مختار است و آن افعال که اول ذکر شد که فعل طبایع میتواند بود بدون اذن قادر حق صادر نمیشود و مراد
اهل تحقیق از متکلمین و حکما همین است و آنچه در السنه و افواه حکما است ~~علیت~~ نسبت میدهند که افعال از
این طبایع نسبت میدهند منشأ آن اشتباهیست که از ظاهر عبارات ایشان نموده اند و محققین
ایشان مثل شیخ و فارابی تصریح نموده اند که ما طبایع و نفوس و غیر آن را که فاعل میگوییم مسامحه است
و مراد ما این است که اینها شرط و سبب هستند و فاعل بغیر حق تعالی جل شانه نیست بلی غیر اهل تحقیق

از ایشان دور نیست که این اعتقاد غلط را داشته باشند والله اعلم بالصواب **فصل** در بیان شکل مقدمه
شکل هیئتی است که عارض جسم میشود باعتبار احاطه حد یا حدها و از جهت توضیح این تعریف باید بیان کنیم که
حد عبارت از نهایت است که شیئی بآن آخر میشود مثلا خط منتهی بنقطه که در آخر ذرع است خط با و منتهی شده و خط
چون همین طول است و عرض و عمق ندارد حد و نهایت او نقطه است و لیکن سطح چون طول و عرض دارد
ممکن است که این دو امتداد به یک خط منتهی شود چون دایره و میشود که بزیادتی منتهی شود مثلا به سه خط
منتهی شود چنانچه در مثلث یا بچهار خط چنانکه در سطح مربع و این خطوط نهایت و حدها خواهند بود و جسم
چون طول و عرض و عمق دارد ممکن است که همه امتدادات او به یک سطح منتهی شود چون جسم کره
و ممکن است که به سطوح متعدده منتهی شود چون مکعب و غیر آن چون معنی شکل ظاهر شد گوئیم شک
نیست که چون عدم تناهی ابعاد محال است هر جسمی البته شکلی خواهد داشت و هرگاه مکعب کنیم شکل دیگر
خواهد داشت و جسم همان جسم است پس ظاهر شد که اصل شکل لازم جسمیت که هیچ جسم نیست که تواند
بدون شکل موجود شود و شکل خاصی در همه جسمی لازم نیست بلکه میتواند که آن شکل برطرف شود و جسم
بحال خود باشد پس گوئیم شکل دو قسم است یکی طبیعی یعنی طبیعت خود اقتضای آن میکند که اگر مانعی
نباشد بآن شکل باشد و یکی قسری یعنی طبیعت خواهان آن نیست اما بسبب قاسری بهم رسیده و حکما را
عقیده این است که جسم بسیط را شکل طبیعی کره است و استدلال براین کرده اند که فاعل شکل طبیعت
جسم بسیط است و قابل آن ماده او و یکی از آن طبیعت و ماده واحد است یعنی طبیعت و طبیعت

نیست و مادهٔ جسمهای بسیط مختلف الحقیقه نیست و اثر فاعل واحد در مقابل واحد یک است آن را
و هر شکلی بغیر از کره در او اثرهای مختلف میشود و ضعف این دلیل ظاهر است و بعد از آن در مقام
لایق اشاره بوجوه بطلان آن خواهد شد دلیل دیگر تجربه است چه هر گاه آب را قطره قطره کنیم
هر قطره بشکل کره میشود و در دریا نیز تجربه شده است که دو کشتی که از هم دور باشند میان
آنها حایل و مانعی از دیدن نیست بلکه احساس میشود و جواب آن این که در غرابت این حکم یافت نشده
چه آتش اگر مانعی نداشته باشد بشکل مخروط بالا میرود و زمین اگر بثقل حرکت کند بشکل کره
حرکت نمیکند و آب هم اگر مثلا کوزه را سر اشیب کنیم بشکل کره پائین نمی آید

فصل

در جهت معنی جهت سمت است که منتهای اشاره بوده باشد و شکی نیست که اشاره بجانبهای
متعدده میتوان کرد و هر جانبی جهتی خواهد بود پس جهات حصر ندارد اما در همه جهات
شش جهت را اعتبار کرده اند یکی فوق و یکی تحت و یکی یمین و یکی شمال و یکی قدام و یکی خلف
و این شش جهت را اول در آدمی اعتبار کرده اند چه در آدمی در وقتی که بوضع طبیعی
باشد سمتی که محاذی سر او است او را فوق گویند و سمتی که محاذی قدم او است تحت گویند
و سمتی که در جانبیست که در اکثر افراد نوع اقوی است جانب راست و مقابلش را چپ
گویند و سمتی که مقابل روی او است قدام و مقابلش را خلف گویند و بعد از آن
در هر جسمی خیال این معنی میکنند و میگویند بالای سر فلان چیز و دست راست

جهات ستة

دست

و دست چپ آن حتی در آسمان نیز این خیال نموده فلک را بشکل شخصی که سجده کند تخیل نموده اند
که سر آن قطب شمالی و قدم آن قطب جنوبی و جانب راست آن مشرق و جانب چپ آن مغرب
و فوق سمت بالا و تحت سمت زمین و بعضی میگویند که از این خیال است که میگویند که رو
بخواب با قطب نکشند و حصول جهات معتبره شش جهت است کو نیم جهاد جهت آن متغیر
و متبدل میشود چه اگر شخصی رو بمشرق کند مشرق قدام و مغرب خلف و جنوب یمین
و شمال یسار است و اگر بر گردد روی بمغرب کند قدام و مشرق خلف و جنوب
شمال و شمال یمین خواهد شد و دو جهت آن که فوق و تحت است تغییر و تبدیل
ندارند چه اگر کسی را سر از بر کنند هیچ یک از اهل فهم نمیگویند که زمین محاذی سر او است
فوق است و آسمان که محاذی قدم او است تحت است بلکه همه میگویند که پا بالا است
و سر زیر است پس ظاهر این است که در این دو جهت نکیفا و لی با جهات دیگر مجعوله اند
و فوقیت را با اعتبار محاذات با محیط و تحتیت را با اعتبار محاذات با مرکز میدانستند

فصل در تحقیق مکان بعضی مکان را عبارت از بعدی میدانند که متمکن در او
منطبق شده و بعضی عبارت از سطح باطن جسم حاوی که احاطه بسطح ظاهر جسم
محوی نموده میدانند مثلا حوضی یک ذرع طول و یک ذرع عرض و یک ذرع عمق
که آب داشته باشد اگر خیال کنیم که آب و هیچ چیز در او نباشد فوق و عمیق

مکان

در آن بعدی و مقداری در طول و عرض و عمق می‌یابد و می‌گوید که این مقدار طول و عرض و عمق خالی است
و جسمی بر آن منطبق می‌شود که طول و عرض و عمقش همین مقدار باشد و این معنی مکان است اگر مکان را
عبارت از بعد دانیم و همچنین هرگاه حوض پر از آب باشد سطح حوض حاوی است که احاطه یاد کرده
ما و را در حوض جمع نموده و آب محوی است یعنی احاطه شده و شک نیست که سطح اندرون حوض
احاطه بسطح ظاهر آب نموده پس سطح درون حوض سطح باطن جسم حاوی است که احاطه
بسطح ظاهر جسم محوی نموده و این معنی مکان است اگر مکان را عبارت از سطح دانیم و باید دانست
که اگر مکان را عبارت از بعد دانیم همه اجسام مکان خواهند داشت و جسم بدون مکان متحقق نشود
چه هر جسمی که باشد تحیز و حجمی دارد که در او طول و عرض و عمق قرار میتوان داد
و فضائی که پر نموده و این جسم را و منطبق شده مکان او خواهد بود و اگر مکان را
عبارت از سطح مذکور دانیم جسمی که آخر اجسام است مثل فلک اعلی مکان نخواهد داشت
که دیگر جسمی نیست که احاطه بآن نموده باشد که سطح باطن او مکان فلک اعلی باشد
و از آنچه مذکور شد و از وجوه دیگر ظاهر میشود که مکان را عبارت از بعد
دانستن بهتر از آنست که عبارت از سطح بدانیم و بنای سخن که بعد از این خواهیم
گفت بر این است **فصل** در بیان مکان طبیعی گوئیم شکی نیست که هر جسمی
که بوده باشد در مکانی خواهد بود و در یکجائی از مرکز عالم تا آنجا که دیگر

جسمی

جسمی بعد از آن موجود نیست که تعبیر بعد از آن بمحیط کنیم خواهد بود و ممکن نیست که جسم بی‌مکان باشد
پس اصل مکان داشتن لازم جسمیت است اما باید نظر کرد که آیا هر یک از اجسام مکان طبیعی دارد
یا نه و از مکان طبیعی مکان خاصی را میخواهیم که اگر در آن مکان باشند بدون قسر قاسری
از آن حرکت نکنند و اگر در آن نباشند بعد از آنکه او را چیزی قسر نکند و مخلّی بطبع باشند
حرکت بسوی او بکنند حکما بقول اول قائل شده‌اند و از برای هر جسمی مکان طبیعی ثابت نموده
و دلیل بر این گفته‌اند که اگر جسمی را فرض کنیم که خلق شده و هیچ قاسری ندارد حال از سه احتمال
بیرون نیست یا در هیچ مکانی نیست یا در همه مکانهاست یا در بعضی امکنه خواهد بود
و در بعضی امکنه نخواهد بود احتمال اول باطل است چه ظاهر شد که جسم بدون مکان
محال است که بوده باشد و احتمال دویم هم باطل است چه بدیهی و ظاهر است که یک جسم
در یک وقت در دو مکان نمی‌باشد چه جای همه امکنه پس ماند احتمال ثالث که در بعضی
مکانها باشد و در بعضی نباشد گوئیم که در آنجا بودن و در جاهای دیگر نبودن
یا سببی ندارد یا سببی دارد و سبب نداشتن باطل چه هر گاه تفاوتی در میان
امکنه نباشد و در بعضی بودن و در بعضی نبودن ترجیح بلا مرجح است و مثل آنست
که دو کفهٔ ترازو که با هم تفاوت نداشته باشند یکی خود بخود بالا رود و دیگری
خود بخود پائین آید و عقل حکم به بطلان این میکند پس ماند که سببی داشته باشد

المحال آن سبب یا خارج از طبیعت و غیر طبیعت آن جسم است اما طبیعت آن جسم اقسام اول باطل چه فرض کرده ایم
که غیری خارجی از طبیعت در آن جسم دخل ننموده پس باید که مستند بطبیعت آن جسم باشد
پس آن جسم هرگاه که مخلی بطبع شود و قاسری او را قسر نکند البته از آن مکان بیرون نخواهد
رفت و اگر از آن مکان او را قاسری بیرون برد بعد از آنکه قاسر دست از او برداشت البته عود
بسوی آن مکان خواهد نمود بر دلیل بسیار است از آنجمله یکی آنست که هرگاه صانع قادر جسمی را خلق
کند چون مکان ضروری جسم است البته او را در مکانی خلق خواهد نمود پس بودن در آن مکان
مستند است بطبیعت آن جسم نیست بلکه بغیر طبیعت جسم که آن قادر مختار است مستند است
میگویند که فرض کرده ایم که غیری دخل ندارد میگوییم که غیری که مکان را باو مستند
میسازیم فاعل مختار است اگر فرض میکنی که او دخل نکند در این فرض آن جسم معدوم
خواهد شد و اگر او را فرض میکنی که باشد و غیر آن دخل نداشته باشد مکان در این فرض
مستند باو خواهد بود دلیل دیگر آنکه مشاهده میشود که اجسام پاره میل بزیر
دارند مثل خاک و آب و پاره میل ببالا دارند مثل آتش و هوا و اگر سنگ را
از مکان خود برداریم و بلند کنیم احساس میکنیم که بقسر است و معاوقه و معارضه
میکند با کسی که برداشته و اگر خیک را پر از هوا کنیم و در زیر آب نگاه داریم
می یابیم که معارضه میکند و میل بر بالا دارد و در میان آب هرگاه سر او را

باز کنیم

باز کنیم هوا از آب بیرون میرود و بر این دلیل بحث می آید که بر تقدیر تسلیم دلیل در اجسامی جاری است
که مشاهده شده و تجربه کرده ایم اما در اجسام فلکیه جاری نیست تفصیل کلام این است که شک نیست که اجسام
مشاهده خواه بسیط و خواه موالید پاره میل بفوق و بعضی میل بتحت دارند بعضی بر آنند که میل بمکان
دارند از مرکز زمین تا قدری مسافت مکان ارض است و از آنجا تا قدری مسافت مکان آب است و از آنجا
تا قدری مسافت مکان هوا است و از آنجا تا تحت فلک قمر مکان نار است و بر این جماعت لازم می آید که هرگاه
فرض کنیم که از اینجا که ما هستیم تا مرکز زمین خالی باشد و جرمی که مانع حرکت آب باشد در آن میان نبوده
باشد اگر آب را سر دهیم تا آن قدری که مکان زمین فرض کرده ایم نرود و در آن میان بایستد
و حرکت تا مرکز نکند و این بحسب ظاهر مستبعد مینماید و محتمل است که گوییم اینها جهات را
میخواهند آب و خاک مرکز را میخواهند که جهت سفل است و هوا و آتش محیط را میخواهند
که جهت علو است و بر این احتمال بحث می آید که مشاهده میشود که هرگاه حوضی را آب بکنیم و بعد
از آن سنگی در آن بیندازیم سنگ جای آب را میگیرد و آب را از جایی که داشت بالا تر می اورد
و اگر سنگ را اول بیندازیم و بعد از آن آب را سنگ بجای خود می ماند اگر هر دو طالب
جهت می بودند فرقی میان این دو طالب نباشد و جواب آنکه ممکن است که طلب سنگ
[illegible]ت را اشد از طلب آب باشد تتمیم کلام بنا بر قول بمکان طبیعی میگویند
[illegible] نمیتواند دو مکان طبیعی داشته باشد چه اگر دو مکان طبیعی داشته باشد هرگاه

تتمیم کلام

قاسری او را در میان دو مکان مثلاً گذاشت و بعد از آن دفع قاسر شده مخلی بالطبع شد یا بهیچ یک
از این دو مکان نمیرود یا بهر دو میرود یا بیکی میرود و بیکی نمیرود بر احتمال اول لازم می آید که جسم
مخلی بالطبع شده باشد و بمکان طبیعی نرود و بر احتمال دوم لازم می آید که رو بدو سمت مختلف حرکت
بالطبع کند و بر احتمال سیم ترجیح بلا مرجح لازم می آید پس ظاهر شد که هر جسمی یک مکان طبیعی دارد
و جسم یا بسیط است یا مرکب از اجسام مختلفه بالنوع است و بسایط در تحت فلک قمر عناصر چهارگونه اند
که آتش و هوا و آب و خاک است و مکان هر یک مذکور شد و اما مکان مرکب ظاهر این است که مکان او مکان اجزای او باشد
و از این است که استاد المحققین در تجرید گفته که مکان مرکب مکان جزء غالب است و احتمالات دیگر
در این مسائل هست که این رساله مقام ذکر آن نیست

خلاء

فصل در بیان حال خلا خلا
عبارت از این است که مکانی موجود باشد و جسمی در آن نبوده باشد مثلاً حوضی باشد و آب و هوا
و هیچ چیز در او نبوده باشد مثلاً حوضی باشد حکما این را محال می دانند و متکلمین
جایز دلیل حکما این است که اگر خلا جایز باشد لازم می آید که حرکت با معاوق مساوی
حرکت بدون معاوق باشد و این محال است بیان این سخن آنکه هرگاه متحرکی در خلا
یک فرسخ را در یک ساعت طی کند بعد از آن در مسافتی که ملا باشد آن متحرک حرکت
کند شک نیست که فرسخ را در زیاده از یک ساعت طی میکند که جسمی که در آن
مسافت باشد مانع حرکت است پس باید که زمان حرکت در ملا زیاده از ساعت باشد

و فرض کنیم که در دو ساعت و شک نیست که هر چند آن ملا رقیق تر باشد و معاوقه آن کم تر باشد زمان حرکت بهمان
نسبت کمتر خواهد بود پس اگر ملائی باشد که معاوقه آن نصف معاوقه آن ملا بوده باشد زمان حرکت
در آن ملا نصف حرکت در این ملا اول خواهد بود پس باید که زمان حرکت در این ملا یکساعت
بوده باشد با اینکه این ملا خالی از معاوقه نیست و حرکت در خلا نیز یکساعت بود یا اینکه
معاوقه در اصل نداشت و بحث بر این ظاهر و مشهور است و بیانش آنکه هرگاه فرض کردیم
که زمان حرکت در خلا یکساعت باشد و در ملا غلیظ دو ساعت باشد یکساعت آن بازای
اصل حرکت و یکساعت بازای معاوقه خواهد بود و هرگاه ملا رقیقی بوده باشد که معاوقه
آن نصف معاوقه ملاء غلیظ بوده باشد آنچه بازای معاوقه باشد بتضعیف خواهد شد
پس زمان حرکت در او یکساعت و نیم خواهد بود نه یکساعت و لازم می آید که حرکت
با معاوق مساوی حرکت بی معاوق باشد و متکلمین استدلال کرده اند بر امکان خلا
بلکه بر وقوع آن باینکه هرگاه ما دو صفحه مستویه را از سنگ یا آهن که هیچ بلندی
و پستی در آن نباشد بر روی یکدیگر بگذاریم شک نیست که تمام این دو صفحه
با یکدیگر ملاقات نموده اند و دیگر هوائی در میان این دو جسم نیست بعد از آنکه
اینها را از یکدیگر جدا کنیم شک نیست که بتدریج جدا نمیشوند بلکه یکدفعه در این
جدا میشوند پس لازم آمد که در بین خلائی بوده باشد چه هوا در ما بین را از کنار

زمان حر

باندرون رفتن بعنوان حرکت میشود و حرکت در زمان واقع میشود پس در نصف اول آن زمان مثلا هوا بوسط
نرسیده و خلا خواهد بود و حق این است که دلیل حکما بر امتناع خلا در غایت ضعف است اما امارات و تجربه
دلالت میکند بر اینکه وقوعش اگر محال نباشد در غایت عسر است و بعضی مثال از تجربه ذکر کنیم یکی آنکه
هرگاه ظرفی را پر از آب کنیم و سر آن ظرف سوراخ داشته باشد و ته آن سوراخی داشته باشد و ما سوراخ
سر را محکم بگیریم و سوراخ ته باز کنیم آب بیرون نمیرود و اگر سوراخ سر باز باشد آب بیرون
میرود و سبب بحث ظاهر غیر از این نیست که اگر سر باز باشد چه تدارک که آب بیرون میرود
و هوا داخل میشود خلا لازم نمی آید و اگر سر بسته باشد و آب بیرون رود خلا لازم می آید
دیگر اگر شیشه سرش تنگ باشد پر از آب کنیم و چوبی باندرون سر کنیم سر آن چوب بیرون
باشد و منفذ را سد کنیم که راهی که هوا داخل شود نداشته باشد بعد از آن چوب را بیرون
کشیم شیشه میشکند و با بقای آن بسبب اندران داخل میشود و بحثش بحث ظاهر همین است
که چون چوب بیرون میرود در راهی نیست که هوا داخل شود خلا لازم می آید والله اعلم و از مسائل
ضروریه در علم طبیعی بیان حدوث اجسام است و ابطال شبههٔ که حکما بر قدم آن میگویند و در
حکمت الهی که بیان حدوث عالم بالتمام خواهد شد حدوث اجسام ظاهر میگردد **مقصد دوم**
در تقسیم اجسام و بیان مجملی از احوال جسم خاصه هر یک از اجسام و در این چند فصل است
فصل اول در تقسیم جسم جسم بقسمت اولی بر دو قسم است فلکی و عنصری یا بسیط است

یا مرکب بسیط آنکه از چند جسم مختلف الحقیقه فراهم نیامده باشد و مرکب آنکه بر خلاف این باشد و مرکب نیز بر دو قسم است
یا تام است یا غیر تام غیر تام آنکه او را صورت نوعیه جداگانه حاصل نشده باشد بلکه اجسامی که اجزای
اوست زود از هم متفرق شوند مانند گل که آب و خاک است و مانند بخار که از اجزای هوائی
و اجزای آبی ممتزج شده و تام آنکه بر خلاف این باشد مانند معادن و نبات و حیوان که آنها را
موالید ثلثه و اصول مرکبات نیز گویند **فصل دوم** در عدد افلاک و کیفیت ترتیب آنها
بدانکه اجسام فلکیه موافق آنچه در ارصاد یافته اند نه است و افلاک جزئیه نیز ثابت نموده اند
و آیات و نصوص مصرح است بآنکه عدد افلاک هفت است و اول رصدی حق این است که دلالت
بر زیاده از هفت نمیکند و بعضی از علمای متشرعین احتمال داده اند که عرش و کرسی که در
آیات و احادیث واقع شده عبارت از فلک هشتم و فلک نهم باشد والعلم عند الله تعالی
حکما عدد افلاک را باین نحو قائلند که اول فلک اعلی است که حرکت شبانروزی با آن
منسوب است و از مشرق بمغرب حرکت میکند دوم فلک البروج و کواکب ثابته در آن مثبت است
و عدد کواکب را هیچ بعلم آن بقوت بشریه نیست و آنچه را رصد کرده اند هزار و بیست و دو
و بعضی هزار و بیست و پنج گفته اند و بعد از آن فلک زحل است و بعد از آن فلک مشتری
و بعد از آن فلک مریخ و هر یک از اینها را نه فلک است و بعد از آن فلک شمس
و او را دو فلک است و بعد از آن فلک زهره و او را نه فلک است و بعد از آن فلک عطارد

و او را چهار فلک است و احکامی که حکما از برای افلاک ثابت نموده اند اکثری سست و بی دلیل است
و بعضی مخالف شریعت مطهره است مثل آنکه میگویند خرق و پاره شدن بر فلک جایز نیست
و حال آنکه دلیلی که بر این میگویند از خانهٔ عنکبوت سست تر است از این جهت بذکر
عنصریات و ما تحت فلک قمر اکتفا رفت **فصل سیم** در عدد عناصر بسیط و کیفیت
ترتیب آنها بدانکه بعد از فلک قمر کرهٔ نار است و از برای او یک طبقه ثابت می دانند
و بعد از آن کرهٔ هوا است و از برای او چهار طبقه ثابت میکنند یکی آنکه متصل بکرهٔ آتش است
و در او کواکب دنباله دار و نیازک متکون میشود و آثار آتش در او ظاهر است
دویم طبقهٔ هوای غالب که هوائیت آن بر ناریتش غلبه دارد و شهب در او بهم می رسد
سیم طبقهٔ زمهریر که ابر و باران و برف در او حاصل میشود چهارم طبقهٔ هوائیه
که با محیط است او دیگر کرهٔ آب و مشهور میان حکما آنست که احاطه بربع ارض نموده پنجم کرهٔ
خاک و او را سه طبقه می دانند یکی طبقهٔ ظاهره که جبال و تلال دارد و مسکن خلق است
دویم طبقهٔ طینیه که خاک و آب باهم ممزوج است آنچه حفر کنند از زمین ظاهر میشود
سیم طبقهٔ خاک صرف که نزد مرکز عالم است و باعتقاد ایشان شفاف است یعنی مانع
رویت چیزی که در آن طرفش بوده باشد نیست و آیات و احادیث دال است
بر آنکه طبقات ارض مثل سموات هفت است و شک نیست که نصوص متبع و بیان

منحصر بودن

منحصر بودن عناصر در این چهار بدلیل عقلی اقامت نمیکنند بلکه باستقرا و تتبع و میگویند که ما آنچه
از موالید مشاهده نموده ایم دیده ایم که مرکب از این عناصر است اما باعتبار آنکه بقرع و انبیق تحلیل آن مرکبات
کردیم اجزای خاکی و اجزای آبی ظاهر شد و بخاری نیز ظاهر شد که اجزای هوائیت و اجزای
ناری اگر چه ظاهر نمیشود اما حدس حکم میکند که می باید اجزای ناری در مرکبات بوده باشد
باعتبار آثاری که از آن مشاهده میشود و چونکه بغیر از این چهار عنصر ندیدیم که بسیط باشد
و این چهار عنصر را که مشاهده نمودیم یافتیم که مرکب از چیزی نیست از این جهت گفتیم که عدد
بسایط چهار است اما تجویز میکنیم که بسیطی موجود باشد سوای اینها که ما مطلع بر آن نشده
باشیم و آن بسیط جزو هیچ مرکبی نبوده باشد یا جزو مرکبی باشد که ما بر آن مطلع نشده
باشیم و این عناصر را انواع مختلفه میدانند باعتبار آنکه صفات هر یک را که ملاحظه
میکنیم با صفات دیگری آنقدر اختلاف دارد که عقل حکم میکند که یکنوع نیستند
و هر یک نوعی جدا هستند و باین سبب بعضی بنوعیت قائل شده اند چنانچه
گذشت **فصل چهارم** در انقلاب عناصر اربعه بدانکه این عناصر اربعه بیکدیگر
منقلب میشوند و معنی انقلاب آنست که صورت نوعیهٔ هر یک بر طرف میشود
و صورت نوعیهٔ دیگر بر او فایض میشود اما انقلاب نار بهوا چنانچه در شعلها
مشاهده میشود که میل ببالا دارند و حرکت بفوق میکنند و بعد از اندکی

حرکت بر طرف میشوند چنانچه چشم احساس نمیکند واگر دست تدریج بالا از شعله بگذاریم احساس
بگرمی با میل به بالا رفتن نمیکنیم پس باید که منقلب بهوا شده باشد و اما انقلاب هوا بنار چنانچه
در کورهای آهنگری مشاهده میشود که بعد از آنکه مبالغه در دمیدن بکنند کل هوا منقلب
بنار میشود و بعنوان شعله محسوس میگردد و اما انقلاب هوا باب هرگاه طاس مسی را
سرنگون بر روی برف یا یخ بگذاریم بعد از اندک زمانی قطرهٔ آب بر پشت طاس
ظاهر میشود و سببش آنست که مس بسیار سرد شده و هوا را باعتبار شدت سردی
منقلب میسازد و اما انقلاب آب بهوا چنانچه جامه که تر باشد و اعضا که تر باشند و با آفتاب
و آتش خشک شوند آبی که در جامه و اعضاست منقلب بهوا میشود و اما انقلاب آب بخاک در آبها
که سنگ میشوند مثل سنگ مرمر در بعضی بلاد و اما انقلاب ارض باب ذکر نموده اند که ارباب
حیل خاک را میگدازند تا آب میشود و حق این است که این وجوه ضعیف است و افاده قطع نمیکند
و بدانکه انقلاب در مرکبات نیز واقع باشد گاه بمرکب دیگر و گاه به بسیط اول مثل انقلابات
نطفه که اول علقه میشود و بعد از علقه مضغه و از مضغه عظم و همچنین اکثر متولدات
ذی حیواة از این بابست ثانی انقلاب نبات بنار چون هیمه آتش در میگیرد و شعله
ور میشود و اکثرش منقلب باتش میشود و قلیلی خاکستر باقی میماند و اما انقلاب
نبات بارض مثالش همین هیمه که تدریجاً همه که از خاکستر شده منقلب بارض گردیده و اما انقلاب

بار

آب و هوا در اموری که عرق او را میگیرند ظاهر میشوند و همچنین در اشیائی که در دیگ میگذاریم
و از او بخار مشاهده میشود که متصاعد میگردد ظاهر میگردد **فصل** در بیان بعضی مرکبات
که ترکیب تامی نیافته اند مثل ابر و بیان حال کائنات در تحت فلک قمر تا سطح ارض بیان
معتقد حکما در این مسئله موقوف بذکر اموری چند است **اول** آنکه هوا بالطبع حار است
چنانکه می آید اما حرارت او زیاد نیست و لطافت او غالب است و باعتبار لطافت بسبب تأثیر
جسم حار حرارت آتش زیاد میشود و بسبب تأثیر باردی برودت کسب میکند **دویم** آنکه آفتاب
که جاها را گرم میکند بسبب انعکاس شعاع اوست و شعاع اگر بر جسم شفافی مثل هوا بر خورد
و در او نفوذ میکند و منعکس نمیشود و او را گرم نمیکند و اگر بر جسم صیقلی مثل آینه بر خورد
از او منعکس میشود و بهر چه رسد و تابد گرم میسازد و اگر بجسمی بر خورد که اجزای شفافه
و اجزای غیر آن داشته باشد آنچه بر اجزای شفافه بر خورد نفوذ میکند و آنچه بر اجزای غیر شفافه
بر خورد منعکس میگردد و تجربه دلالت میکند بر آنکه انعکاس و تأثیر دیگری اثری عظیم
دارد چنانکه در عکس آفتاب که از آینه محدب ظاهر و روشن است و مرآیای محرقه که در ازمنه
سابقه میساختند که عکس از آن بر هر چه می افتاد میسوخت بنا بر این بر همین معنی بود
سیم آنکه عکس آفتاب که از آینه یا غیر آن جدا شود تا قدری مسافت احداث
حرارت شدید مینماید و بتدریج تأثیر او کم میشود تا بجائی که دیگر اثری از آن محسوس نمیگردد

چهارم بیان حال تخلخل و تکاثف است که بتقریب این مسئله مناسب است که در انعقاد ذکر شود تخلخل حقیقی آنست
که مقدار جسم زیاد شود از انچه هست و جسم همان جسم باشد و چیزی از خارج داخل نشده باشد و تکاثف
عبارت از این است که مقدار جسم کم شود و چیزی از او کم نشده باشد و وقوع تخلخل و تکاثف ضرور ثابت است
و مکرر تجربه شده که شیشه را که اب کنند و نشان کنند که اب تا بجای او آمده بعد از ان
شیشه را در افتاب گذارند اب بالاتر از ان می اید و اگر در جای سردی گذارند اب پایین
تر از ان نشان می اید و از این مثال ظاهر شد که حرارت سبب تخلخل و برودت سبب تکاثف
می شود و این معنی بر ظاهر است که در تخلخل اجزای شی انقدر با هم امیخته نیست و در تکاثف
اجزای شی بهم امیخته میشود چنانچه در اب و سایر مایعات که یخ بندد معلوم میشود
که پیش از یخ بستن اجزای این قدر بهم محکم پیوسته نشده اند و بعد از یخ بستن محکم بهم پیوسته
شده اند و هر چند سرما شدید تر باشد استحکام اجزا و پیوستگی ان قوی تر است و در زمین
نیز مشاهده است که در زمستان استحکام اجزای زمین بمثابه میشود که بصعوبت کنده میشود
بخلاف فصول دیگر و بعد از تمهید این مقدمات گوییم از زمین چنین که محسوس میشود
بخار و دخان بجانب اسمان متصاعد میشود و بخار جسمی است مرکب از اب و هوا که اجزای
ابی و هوائی ریزه ریزه شده با هم مخلوط و ممزوج شده اند و طبیعت علیحده نیست
و چون اجزای ابی حرارتی کسب کند و گرم شود میل به بالا میکند که کار حرارت تصعید است

واجزای

واجزای هوائی نیز بالطبع گرم و گرمی عارضی نیز تحصیل نموده و چون ممتزج با اجزای ابی شد بنا بر این میل
اجزای ابی ببالا رفتن قوی میشود و مجموع اب و هوا که بخار است متصاعد میگردد و دخان
که عبارت از اجزای ارضی و اجزای ناریست که بدستوری که در بخار مذکور شد ممتزج
شده و اجزای ترابی با امتزاج اجزای ناری و کسب حرارتی که نموده متصاعد میگردد
و بخار چون متصاعد میشود گاه هست که بسبب کم حرارتی که دارد از طبقه بخار میگذرد
و بطبقه زمهریر میرسد و سردی ان طبقه بسبب تکاثف اجزای بخار و جمع شدن
ان هوا ها که در جرم بخار است میشود و باین اعتبار اجزای ابی که در میان بخار است از ان
جدا میشود و اجزای ابی نیز حرارت عارضیشان برطرف شود و برودت ذاتی غالب
گردد و ثقیل شود و میل به پایین نماید پس اگر سرما شدید نباشد اجزای ابی با هم جمع شده
قطره قطره نازل میشود و اگر سرما شدید باشد پیش از انکه اجزای ابی جمع شوند و قطره گردند ان
اثر میکند و برف میشود و اگر بعد از انکه قطره جمع شود و نازل شود سرمای شدید بان
برخورد ان قطره منجمد میشود و تگرگ میگردد و گاه هست که بخاری که متصاعد شود
هنوز از کره بخار نگذشته بلکه قدری سهلی از زمین جدا شده باشد انقدر سردی
باد از خارج رسد با اجزای ابی حرارت عارضیشان برطرف شود و برودت
اصلی غالب شود و میل به پایین نماید و باران حاصل میشود بدون انکه زیاد بلند شده

باشد و چون بسیار این معنی را مشاهده نموده اند **و سبب** رعد و برق را چنین گویند که چون بخار
بکرهٔ زمهریر رسیده بسته شود گاه هست که اجزای دخانی در او هست و آن اجزا میل به بالا
دارند و حرارت آن برطرف نشده پس هرگاه خواهند به بالا روند اجزای ابر را باید از هم
بشکافند تا به بالا روند و در این شکافتن صدائی بهم میرسد که آن را رعد گویند و گاه هست
که باعتبار سرعت آن حرکت یا باعتبار برهم خوردن بعضی اجزای دخان ببعضی آتشی بهم میرسد
و این مجرب شده که بسبب سرعت حرکت گرمی بسیار بهم میرسد و همچنین تجربه شده
که بسبب سائیدن بعضی اجسام ببعضی بسرعت و عنف آتش حاصل میشود چنانچه در
خراطی مشاهده میشود و هرگاه بسبب سرعت حرکت یا بسبب سائیدن اجزا آتش
بهم رسد اگر اجزای لطیفه در دخان باشد یا اجزای ... هستند در او باشد چنانچه در بعضی ادخنه
مشاهده میشود یا اجزای کبریتیه آن اجزا مشتعل میشود و چون کم باشد یا لطیف باشد
بزودی خاموش میگردد و این را برق گویند و بحسب امتداد و کشیدگی آن اجزای
لطیفه و مقدار آن طول برق و کوتاهی آن حاصل میشود و اگر اجزای دخانی
لطیف و کثیف هر دو در او بوده باشد ممکن است که باعتبار اجزای کثیفه سوختن
آن امتدادی پیدا کند و بسرعت بزمین نرسد و همچنین ممکن است که اجزای کثیفه
و لطیفه تا زمین متصل بوده باشند و بتدریج مشتعل گشته بزمین برسد و آن را

صاعقه

صاعقه گویند و در صورت اول چون اجزای کثیفه ثقیل بالذات دارد بعنف و شدت می آید
هر چیزی که برخورد میشکند و چون اجزای ناریه مشتعله است چیزها که برخورد میسوزاند
و میگدازد اما تجربه شده که عسل با پارچه و پشم و قطایر را که برسد نفوذ میکند و نمیسوزاند
و نقل شده که بکیسهٔ زر برخورده و زر را گداخته و کیسه را نسوزانیده و در راه مکهٔ معظمه
شتری را زده و استخوان و گوشت او را گداخته و پوست و پشم بحال خود مانده و بعضی وجه این را
چنین میگویند که سوزانیدن و قوتیست که جسمی که باو برخورد با او مقاومت نماید و اگر جسمی
لسباد باشده باشد گاه باشد که آتش از میان اجزای او بگذرد و او را نسوزاند
و احتمال دارد که گوییم که بعضی آتشها بعضی چیزها را نسوزاند و بعضی را نسوزاند باعتبار
مناسبتی که باو داشته باشد **تتمهٔ کلام** در شهب و غیر آن حکما میگویند که هرگاه
اجزای دخانی متصاعد گردد و از کرهٔ زمهریر بگذرد و بطبقهٔ چهارم هوا برسد
حرارتی که در آن طبقه مجاورت کرهٔ آتش بهم رسیده در او تاثیر کند و او را بسوزاند
و او مشتعل گردد پس اگر مادهٔ دخانی بهم متصل و کشیده باشد بسرعت سوخته شود
و از یکجانب سوخته شود و هر جزئی که سوخته شد یا منقلب بنار صرف میشود که رنگ
ندارد و شفاف است یا منقلب بهوا چنانچه در این شعلها مشاهده میشود پس بسبیل
خطی بنظر می آید که مشتعل شده و از یک طرف دخان و از طرف دیگر در اشتعال است

و این را شهاب گویند و اگر ماده دخانی کثافتی داشته باشد بزودی منطفی و خاموش شود بلکه گاه باشد
که چندین ماه بماند چنانچه خود مشاهده نموده ایم و از سابق بسیار نقل شده و این اجزای دخانی
که فراهم آمده بهر صورتی که نمودار گردد بآن اسم نامیده میشود اگر بصورت نیزه باشد نیازک
گویند و اگر بصورت عمود باشد عمود گویند و اگر مجموع جمع باشد و از او شعلها جدا شود
و بریزد یا اجزای چند دراز و افشان بآن مجتمع متصل باشد اگر آن شعلها از جانب سر آن
مجتمع که کوکب و ستاره گویند باشد یا آن اجزا که بآن کوکب متصل شده از جانب سر آن بوده
باشد ذو ذوابه گویند یعنی صاحب گیسو چه تشبیه آن بگیسو میکنند و اگر از جانب
دنباله آن باشد آن را ذو ذنب گویند یعنی صاحب دم چه تشبیه آن بچیزی که دم
داشته باشد نموده **توضیح مقام** آنچه مذکور شد کلام حکما بود و خیال ایشان در بعضی
از آن سست مینماید و دلیل نگفته اند که سبب این امور باید همین امور مذکوره باشد و غیر آن سببی
نداشته باشد و خود نیز دعوی حصر در این اسباب ننموده اند و آنچه از آیات قرآنی
و احادیث ظاهر میشود اسباب غیر از این اسباب است و متبع اوست و باید باو اعتقاد نمود
اگرچه بعضی از آن آیات و احادیث را ممکن است که به بعضی از این امور منطبق نمود و این
نیز ممکن است که گوئیم آن اسباب مذکوره در احادیث سبب است و اینها هم سبب است
چه حصری در اسباب خبر با از آیات و احادیث بر نمی آید و تفصیل کلام در این مختصر

مزاج
موالید و

کیفیات
فاعله و منفعله
بسائط

مزوج از مقصود است و العلم عند الله تعالی **فصل** در ذکر موالید و کیفیت مزاج جسم عنصری چنانچه گذشت
بر دو قسم است بسیط و مرکب و بسایط چنانکه مذکور شد چهارند آتش و هوا و آب و خاک و مرکب
از عناصر بیرون نیست و اصول آن موالید ثلث است که جماد و نبات و حیوان است و از اختلاط این عناصر
و ازدواج آنها بامر خالق جل و علا بهم رسیده اند و کیفیت ازدواج آنها بقول حکما این نحو است
که هر یک از بسایط دو کیفیت دارد که یکی را فاعله گویند و یکی را منفعله آتش کیفیت فاعله
آن حرارت است و کیفیت منفعله آن یبوست و هوا کیفیت فاعله اش حرارت و کیفیت
منفعله آن رطوبت و آب کیفیت فاعله اش برودت و کیفیت منفعله اش رطوبت و خاک
کیفیت فاعله اش برودت و کیفیت منفعله اش یبوست است و این عناصر که با یکدیگر ممزوج
و هر یک با اجزای صغار ریزه ریزه شوند و اجزای ریزه هر یک با اجزای ریزه دیگری مختلط
مختلط گردد هر یک کیفیت در حرارت و برودت و رطوبت و یبوست بهم میرسانند
و آن کیفیت را مزاج گویند مثلا مشاهده میشود که هرگاه خاکی گرم را در آبی سرد بریزیم
و بسیار بر هم زنیم خاک بگرمی اول باقی نمی ماند و همچنین آب بسردی اول و چه قدر که اجزای
خاک گرم است اجزای آب همان قدر گرم است و کیفیت مزاج عرض عریضی دارد و هر مزاجی
لایق صورتی است از صور یا نفسی از نفوس و هر چه را لایق است از مبدء فیاض
برا و فایض میگردد و هر نوعی از موجودات نیز عرضی دارد که اگر از آن بگذرد آن نوع فاسد میشود

مثلا نوع انسانی را اگر بیش از حرارت هست که زیاده بر آن مناسب مزاج انسان نیست و اگر عارض بدن
انسان گردد فاسد میگردد و همچنین در جانب برودت و دور نیست که نسبت باشخاص نیز
همین حالت بوده باشد چه هر شخصی از انسان مزاجی دارد و حرارت او اگر زیاد شود تا قدری
چنانست که مزاج فاسد نمیشود و شخص باقی است و از آن قدر که بگذرد شخص باقی نمی ماند
و همچنین در سایر کیفیات و مزاج هر چند باعتدال اقرب باشد صورتی یا نفسی که بر او
فایض شود اکمل باشد و غایت اعتدال نوعی او آنست که لایق نفس انسانی شود
و عدد امزجه حصر و ضبط ندارد چه مشاهده میشود که هر نوعی از موالید ثلث مزاجی
علیحده دارند و عدد انواع را علام الغیوب میداند و بشر را راه علم بآن بغیر از اخبار
الهی نیست اما عدد کلیات امزجه نه عدد است چه کیفیات چنانکه ذکر شد چهار است
و ممتزج یا در کیفیات در حد اعتدال است یعنی تبرید اجزای بارده او مثل تسخین
اجزای حاره او باشد و ترطیب اجزای رطبه مثل تیبیس اجزای یابسه باشد و این را معتدل
گویند یا از حد اعتدال بیرون رفته و آنکه از اعتدال بیرون رود یا در یک کیفیت بیرون
رفته یا در دو کیفیت چه نمیتواند که هم در حرارت و هم در برودت از اعتدال بیرون
رود و همچنین نمیتواند که هم در رطوبت و هم در یبوست از اعتدال بیرون رود
پس هشت قسم باقی ماند اول آنکه حرارت غالب باشد و رطوبت و یبوست

بحد

بحد اعتدال باشد **دوییم** آنکه برودت غالب باشد با اعتدال در رطوبت و یبوست **سیم**
غلبه رطوبت با اعتدال در حرارت و برودت **چهارم** غلبه یبوست با اعتدال مذکور
پنجم غلبه حرارت و رطوبت **ششم** غلبه حرارت و یبوست **هفتم** غلبه برودت و رطوبت
هشتم غلبه برودت و یبوست و میگویند که معتدل حقیقی وجود ندارد و اقسام امزجه
موجوده هشت است و معتدل بمعنی دیگر دارد و آن معنی آنست که آنچه لایق آن نوع بوده باشد
و کمال نوع در او بوجهی باشد بآن داده شده باشد و آن را معتدل طبی گویند و معتدل
باین معنی را انکار وجودش نمیکنند و قائل بوجود او هستند **فصل** در بیان آنکه در موالید
صور عناصر باقیست یا نه سابقا مذکور شد که عناصر هر یک صورت نوعیه دارند و موالید مرکب
از عناصرند باعتبار مزاجی که حاصل شده صورتی که لایق او بوده بر او فایض شده و بدستوری
که عقل در بسایط حکم میکند که هر یک نوعی علیحده است و هر یک صورت نوعیه علیحده دارد در موالید
هم حکم میکند که آهن و طلا مثلا هر یک نوعی علیحده است و هر یک صورت نوعیه علیحده دارد و الحال
کلام در این است که آیا در موالید چهار عنصر چنانچه بوده اند باقی هستند و این اجزا که باهم ممتزج
شده اند در اجزای ناریه صورت ناری و در اجزای هوائیه صورت هوائی باقی است
و همچنین در عنصر دیگر یا آنکه صورت عنصری او برطرف میشود و صورت نوعیه کلی از موالید
بر او فایض میشود مذهب حکما اول است و دلیل واضح بر آن مسئله اقامه نمیکنند

و امور چند که ذکر میکنند افادهٔ ظنی ببقاء صور عنصریه میکند و شیخ در شفا احتمال دوم را مذهب
مخترع دانسته و ذکر کرده که در قرب زمان ما بعضی مذهبی اختراع نموده اند که عبارت است از عدم
بقاء صور عناصر در مرکبات **فصل** موالید چنانچه مذکور شد سه است معادن و نبات و حیوان
و در معدن صورت نوعیه فایض میشود که حفظ ترکیب و خواص و آثار آن بر آن متفرع میشود
و ذکر آثار و تعداد آن در این رساله وجهی ندارد و در نبات امری که فایض میشود منشاء آن کارها
میشود و چند چیز دیگر دارد که در اینها نیست یکی تنمیه و یکی تغذیه و یکی تولید مثل مثلا
دانه که در زمین کاشته شود نمو میکند و این باین نحو است که اجزای غذائی داخل جسم او میشود و بعد
از کامل شدن تخم تحصیل میشود که آن تخم را که بکاریم مثل آن نهال از آن حاصل میشود
و این امر که نبات از معدن باو ممتاز شده و این سه خاصیت را داشت آن نفس نامیه میگویند و در حیوان
غیر انسان چیزی فایض میشود این خواص را دارد باضافه دو امر دیگر یکی آنکه شعور دارد
و ادراک چیزها میکند دیگر آنکه حرکت باراده و اختیار خود میکند بخلاف نبات
که شعور و حس ندارد و حرکت باراده نمیکند و بعضی از علما در نبات نیز دعوی شعور
و حرکت ارادی نموده اند و شاهد امثلهٔ جزئیه چند آورده اند مثل آنکه ریشه
درخت در زیر زمین بسمتی که سنگ باشد نمیرود و هنوز بسنگ نرسیده بر میگردد
و مثل آنکه کدو بسمتی که مانع از حرکت او باشد نمیرود و غیر آن و در بعضی کتب اهل هند

موالید ثلاثه

دیده شد

دیده شده که باصره و سامعه و لامسه و شامه هم از برای نبات ثابت میدانند و بر هر تقدیر شک نیست
که اگر شعور و ادراک در نبات هم باشد مثل حیوان نیست و در انسان که اشرف انواع موجودات است
نفسی فایض شده که ادراک کلیات و کسب کمالات نامتناهیه میتواند نمود و باید دانست که غرض اهم مطلب
ما از علم طبیعی دانستن احوال انسان است چه باتفاق حکما و متکلمین اشرف موالید است و باعتقاد
اهل حق اشرف انواع موجودات است و دانستن او سبب راه بردن بسوی جناب الهیت
که اشرف اغراض است و حدیث مشهور که از حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه نقل شده است
که من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی هر کس که نفس خود را شناخته پس خدای خود را شناخته است
و غیر آن از ادله شاهد این معنی هستند پس مناسب آن است که احوال نفس انسانیرا
ذکر نمائیم و آنچه میان او و حیوان یا نبات شرکت داشته باشد و آنچه مختص او بوده باشد
ذکر شود **فصل** در بیان حقیقت انسان اقوال در این مسئله بسیار و از ده متجاوز است
و بعضی غیر مشهور و در غایت سستی است از این جهت بذکر بعضی اقوال اکتفا میشود شک نیست
که انسان را بدنی هست محسوس عامهٔ متکلمین انسان را عبارت از همین بدن میدانند
که از منی متکون و حاصل شده و بعضی عبارت از جرمی میدانند که در میان بدن
ساری است که روح حیوانی باشد یا غیر آن و بعضی عبارت از جوهر مجردی میدانند
که تعلق به بدن گرفته از بابت تعلقی که پادشاه بمملکت خود دارد و آن جوهر در وجود

این جمله را رفته رفته
بمقام حدیث یافته
منسوب بامام نموده
از عبارت عرفاء
است که از فرط
این نسبت را داده
عرفا و را اندکی
کلمات بسیار است
فرنگ

حقیقت انسان

خود احتیاج ببدن ندارد اما کاری که خواهد بکند بدون آلات وقوای بدنیه نمیتواند نمود
واین قول حکما وبعضی محققین متکلمین است وبذکر این چهار قول اکتفا میشود واز ابطال بعضی از این
اقوال ابطال اقوال غیر مذکوره نیز ظاهر میشود **اما قول اول** که گوئیم بدن بر یک حال باقی
نیست وکم وزیاد میشود ونفس بحال خود باقیست ودر او تغییری نشده وبعضی
اعضای شخص قطع میشود وباطل میگردد ونفس بحال خود باقیست پس اگر نفس انسان
عبارت از این بودی بایستی که او هم متبدل شود وبزوال بعضی از اعضا بعضی از او نیز
زایل شده باشد واین دلیل چنانچه دلالت میکند بر اینکه نفس عبارت از بدن
نیست دلالت دارد بر اینکه اعضای اصلیه نیز نیست چه اعضای اصلیه که از منی
متولد شده در همه اعضای انسان هست واختصاص بعضوی ندارد بلکه مثلا
در دست وپای در پا وهمچنین در هر عضوی از اعضا قدری از اجزای اصلیه
هست پس وقتی که دست کسی را مثلا قطع نمایند هم رسد که دست بر طرف شود
جزئی از اجزای اصلیه بر طرف شده خواهد بود پس چنانکه بدن ناقص شده
اجزای اصلیه نیز ناقص شده ونقصانی بنفس نرسیده پس نفس اجزای اصلیه
هم نبوده باشد **دلیل دیگر** آنکه آدمی علم بخود دارد واین علم را مجرد التفات
بخود دارد وامر دیگر بسبب او نیست چه هر چه را فرض کنی که سبب است البته علمش

بخود مقدم

بخود مقدم براوست مثلا اگر فرض کنیم که شخصی اول علم بالف مثلا بهم رسانید بعد از آن علم بخود بهم رسانید
در وقتی که الف را ادراک میکرد وهنوز خود را ادراک ننموده بود اگر از او سؤال میشد که
الف را که ادراک نموده البته میگفت که من ادراک نموده ام وهمین گفتن من اشاره بخود بود ومستلزم
ادراک خود بود پس معلوم شد که در دانستن خود محتاج بدانستن الف نبوده وهمچنین علم بخود را
از بدن وملامسه کردن وغیر آن تحصیل ننموده چه ممکن بیان مقدم گوئیم اگر از شخصی پرسند
که نگاه را که کرد میگفت که من نگاه کردم پس ظاهر شد که علم بخود چنین نیست که از علم بچیزی
دیگر یا از بدن وامثال آن بهم رسیده وعلم ببدن یا باجزای اصلیه یا بجرم ساری در بدن
وغیر آن یا بسبب علم بچیزی بهم رسیده یا بسبب بدن وامثال آن بهم رسیده پس نفس غیر اینها
خواهد بود **دلیل دیگر** آنکه آدمی از خود هرگز غافل نیست وهمیشه علم بخود دارد واز این
امور غافل میشود بیان این معنی آنکه اگر فرض کنیم که شخصی در ابتدای خلقت بنحوی مخلوق شود
که چشم مثلا نداشته باشد که ببیند واعضای او بشکلی نباشد که لمس اعضا کند وهوای
مجاور بدنش نبوده باشد وتصلف نشود وهمچنین بنحوی فرض کنیم که سایر حواس ظاهری
وباطنی او ادراک چیزی نکنند ودر این حالت علم بخود دارد وعلم ببدن واجزای
بدن وامر ساری در بدن ندارد پس نفس غیر اینها باشد وشیخ در کتاب شفا گفته
که هر که گوید که در چنین فرضی آدمی از خود غافل است میان او وجماد فرقی نیست ممکن گفتن این دلیل

بخود را

ملایم ص

از برای او سودی ندارد یعنی با این تقدیر شعور اگر قابل نیست که از برای او برهان گفته شود با آن ردی
عناد انکار میکنند **دلیل دیگر** که بعضی از علما این را افزوده‌اند بر سایر ادلهٔ آن داده‌اند و بیان
آن موقوف بذکر چند مقدمه است **یکی** آنکه نفس ناطقه علم بامور کلیه دارد و در این حق
خفائی نیست **دیگر** آنکه معانی کلیه وضع خاصی و شخص خاصی و غیر آن از امور لازمه ماده ندارند
مثلا انسان کلی را که ما تصور کنیم با او قدر خاص و شکل خاص و رنگ خاص ماخوذ نیست
چرا که در انسان کلی شکل خاصه یا غیر آن ماخوذ میبایستی که هر فردی که آن شکل را مثلا ندارد
صادق نشدی و این مقدمه بر حق است **دیگر** آنکه علم باشیاء باین نحو میشود که معلوم
باعتبار وجود ذهنی در نفس باید در قوای نفس مرتسم شود و تحقیق این در بحث وجود ذهنی
در الهی خواهد شد **دیگر** آنکه محلی که منقسم شود آنچه در او مرتسم شده منقسم خواهد شد
و این مسئله در مباحث اعراض خواهد آمد و بعد از تمهید این مقدمات گوییم که اگر نفس
مجرد نباشد و بدن یا مادی دیگر باشد قابل قسمت خواهد بود چنانچه در ابطال جزء
لا یتجزی گذشت پس باید که با انقسام او معنی کلی که ادراک کرده منقسم شود و معنی کلی
قابل قسمت نیست و ایرادی که بر این دلیل می‌آید بر دو مقدمهٔ اخیره است و ادلهٔ دیگر
بر این معنی در کتب مشهوره مذکور است و حق این است که اگر چه این ادله که ذکر شد
و غیر آنها مورد ایجاد است لیکن اما از مجموع آنها و آیات و احادیث جزم حاصل میشود

که نفس

شکل بر

که نفس عبارت از بدن نیست و همچنین اجزای اصلیه و سایر عوارض بدن نیست و بعد از مردن
و خراب شدن بدن باقی است و چون مسئله مسئلهٔ عظیمه است ذکر بعضی از آیات و احادیث
ضرور است قال الله تبارک و تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم
یرزقون فرحین بما آتیهم ربهم و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم الا خوف علیهم ولا
هم یحزنون یعنی والله اعلم گمان مکن ای محمد آنان را که کشته شده‌اند در راه خدا
مرده یعنی ایشان را مرده مدان بلکه ایشان زنده‌اند نزد پروردگار ایشان روزی
داده میشوند در حالتی که شادند بآنچه داده است بایشان پروردگار ایشان و بشارت
بایشان میرسد مستبشر و شادند بآنها که هنوز بایشان ملحق نشده‌اند و از عقب ایشان‌اند
که بر آن جماعت نه خوفی هست و نه اندوهناک میگردند و این آیه نص است بر آنکه از برای شهدا
حیات و اوصاف زنده‌ها از شادی و تعلق خاطر بحال جمعی از دوستان که در دنیا
بجا گذاشته‌اند و مژده و بشارت بایشان رسیدن ثابت فرموده و شکی نیست که این
احوال از برای بدن شهید ثابت نیست و آیه دیگر صریح است یا ایتها النفس المطمئنة
ارجعی الی ربک راضیة مرضیة **فصل** در ذکر بعضی از احکام که از برای نفس ثابت است
و در او چند مسئله است **مسئله اولی** آنکه نفس حادث است و بعضی از حکما در این مسئله
مخالفت نموده‌اند و بیان حدوث نفس و حکمت الهی که بیان حدوث عالم خواهد شد

خواهیم نمود ان شاء الله تعالی **مسئله ثانیه** آنکه حدوث او در چه وقت است حکمای مشائین قائلند
بانکه حدوث نفس بحدوث بدن است یعنی بعد از آنکه بدنی بهم رسید و قابلیت و استعداد آن بهم رسانید
که نفسی بر او فایض گردد نفسی که لایق او باشد آن وقت موجود میشود و مذهب حق خلاف این است و آیات
و احادیث بسیار دلالت دارد بر اینکه خلق ارواح قبل از خلق ابدان شده و این احادیث همه دلالت
دارند بر آنکه نفس مغایر بدن و اجزا و عوارض بدن است **مسئله ثالثه** آنکه نفس از بدنی ببدنی
منتقل نیست حکما و متکلمین قائلند بانکه هر نفسی بیک بدن متعلق میشود و پیش از این بدن
ببدنی متعلق نبوده و بعد از این بدن ببدنی متعلق نمیشود و مخالف در این مسئله
بعضی از حکمای اشراق و حکمای هند و غیر ایشانند از ملاحده که قائلند بانکه نفس بعد
از خراب بدن متعلق بچیز دیگر میشود یا بجماد و او را رسخ خوانند یا متعلق بنبات
میشود و او را فسخ خوانند یا متعلق بحیوان دیگر میشود و او را مسخ خوانند و دلیلی
که حکما بر بطلان تناسخ میگویند از جمله آن است که اگر نفس از بدنی ببدنی تعلق گیرد
باید احوال بدن اول بخاطرش بیاید و ادله دیگر نیز گفته اند و عمده دلیل بر این
مطلب احادیث و اجماع اهل اسلام است بر اینکه در دار تکلیف نفس از بدنی که مفارقت
کرد ببدن دیگر تعلق نمیگیرد و مسخی که در زمان سابق بیهود شده و در زمان اسلام
بعضی اعدای اهل بیت علیهم السلام واقع شده این نحو نبوده که نفس از بدن ببدن خوک

مثلا رفته

نسخ و فسخ
مسخ
رسخ

مثلا رفته باشد بلکه بدن همان بدن بوده و آن بدن مصور بصورت بدن خوک شده **مسئله
رابعه** آنکه نفس بعد از خراب بدن باقی است و حکما موافق اهل اسلام با این قائلند و از آنچه
ذکر شد بیان این ظاهر گردید **فصل** در ذکر قوای نفس فلکی که تمام نفوس در آن شریکند
قوه نامیه و غاذیه و مولده است و بیان محل آن از آن گذشت و قوتی که میان او و سایر نفوس حیوانیه
مشترک است حواس خمس ظاهره و حواس خمس باطنه است **فصل** در بیان حواس خمس ظاهره **اول**
از آن حس لمس است و مناط آن قوتیست که حق تعالی او را در تمام اجزای بدن پهن نموده مگر در جائی
که بودن او ضرر رساند ببدن داشته باشد و مدرکات آن کیفیات ملموسه است که خواهد آمد و این
قوه از ضروریات وجود حیوان است و از این جهت است که حیوان را نیافته اند که این قوه را نداشته باشد
و میشود که باقی قوی را نداشته باشد مثل کرمی که در میان گل بهم میرسد و او را طین گویند
و مثل موشی که چشم ندارد و او را خلد نام است و میگویند این دو را از حواس خمس غیر از لامسه
قوتی نیست و وجه این آن است که تالیف یافته از اجزای عنصر چند که متکیف شده اند بکیفیت
مزاجیه و اگر باردی باو رسد تاثیر در او میکند بنحوی که او را کلا یا بعضا فاسد میگرداند
و همچنین امور حاره و رطبه و یابسه و همچنین چیزها که بدن را پاره سازد و غیر آن که ضرر
ببدن میرسانند و بنابر این بدن محتاج خواهد بود بانکه ضرر را از آنچه باو ضرر میرسد
بوده باشد و این بقوه لامسه تعلق میابد پس وجود او در حیوان ضروری باین جهت

حیوانیه

انفع خواص است و از این جهت است که او طارد در تمام بدن سریان یافته مگر آنچه ضرورة در او ساری نباشد
مثل موی و استخوان و ناخن و از اعضای ضرورة دار جگر و سپرز و کلیه را میگویند که حس لمس ندارند
و سر بداشتن این اشیا آن قوة لامسه را اما در موی و پشم بجهة آنکه از بودن و نبودن در اینها
ضرری ببدن نمیرسد و اما در ناخن باعتبار آنکه آنچه ملصق ببدن نیست حکم موی دارد و آنچه
ملصق است ببدن حرارتی و برودتی که از خارج باو رسد او را گرم و سرد میکند مثل سایر
اجسام و بعد از آنکه او گرم یا سرد شد اعضای لامسه را خبر میشوند و احتیاجی بلمس داشتن
او نیست و اما در استخوان بجهة آنکه او ستون بدنست و صدمها در حرکت و غیر آن بر میخورد
اما جگر باعتبار آنکه مولد صفراست و صفرا التذاع و گزندگی دارد و کلیه و طحال معتبر اخلاط اند
و دیگر باعتبار تنفس همیشه در حرکتست پس اگر اینها قوة لمس میداشتند همیشه حیران و متألم بودند
دویم حس ذوقست و مناط آن قوتیست که پهن شده در عصبی که بر سطح ظاهر زبان پهن شده
هرگاه لعاب دهن با این کیفیت طعام از شیرینی و تلخی و غیر آن بهم رساند و در منافذ
زبان نفوذ کند و بان عصب رسد ادراک آن می نماید و این قوة نافع بدنست باعتبار آنکه
غذائی را که نفع از او یابد با ضد نشناسد و مدرکات آن کیفیات مذوقه است
که ذکرش خواهد آمد سیم حس شامه است و مناط آن قوتیست که خلق شده در دو
پاره که بشکل پستان در مقدم دماغ برآمده و زیاد شده اند و مدرک آن بوها است

و کیفیت

و کیفیت ادراک آن باین نحو است که هوا باعتبار لطافت کسب بو از صاحب بوی نماید و بوصول بو بان
دو گوشت زایده ادراک آن میکند و نفع او در بدن باعتبار آنست که ارواحی که در بدن ساریند
از بعضی بوها قوت و از بعضی ضرری یابند پس مناسبست که نافع و ضار شناخته شود چهارم
حس بصر است که باو چیزها دیده میشود و آن قوتیست که حق تعالی او را ایجاد کرده است در روحی
که در عصبتین مجوفتین است التیامی که ذکر میشود از میان دماغ دو پی مجوف رسته یکی از جانب
راست و دیگری از جانب چپ و آنکه از جانب راست رسته بجانب چپ میآید و دیگری بعکس
آن تا آنکه بهم متلاقی میشوند بنحوی که تجویف هر دو یکی میشود و بعد از تلاقی باز از یکدیگر
جدا میشوند و آنکه از جانب راست آمده بسوی چشم راست میرود و آنکه از جانب چپ آمده بسوی
چشم چپ و آنجائی که آن پیها بهم میرسند مجمع النورین میگویند و در جوف این عصبتین
روحی هست که عبارت از هوائیست بعنوان بخار و این قوة در آن روح مخلوق شده
و این روح در تردد است بسوی مردمک می آید و بر میگردد و کلام در کیفیت صدور ابصار
و شرایط آن بتفصیل مذکور خواهد شد پنجم حس سمع است و مناط آن قوتیست که خلق شده
در عصبی که پهن شده در باطن سوراخ گوش و کیفیت ادراکش چنینست که باید جسمی
از جسمی جدا شود بعنف یا جسمی بجسمی رسد بعنف که تعبیر از اول بقلع که معنی
کندنست میکنند و تعبیر از دویم بقرع که معنی کوفتنست می نمایند و شرط است

میان قالع و مقلوع مصادمه و معارضه بوده باشد و همچنین میان قارع و مقروع چه محسوس است
که اگر مشت خاکی از میان خاک بخته برداریم صدا ندارد و همچنین اگر مشت بر هوا زنیم صدا نمیکند
پس بایست که میان اینها معارضه بوده باشد و باعتبار این معارضه هوا کیفیت خاصی بهم میرساند و هوای
مجاور آن هوا هم بهم میرساند تا آن هوائی که بگوش میرسد و حس سمع ادراک میکند صدا را و ضبط عقل از
وجه این عاجز است این قدر میدانند که اگر چیزی بچیزی بر بخورد یا از چیزی کنده شود صدا
بر میخیزد و این را هم میدانند که تموج هوا دخل دارد چه گاه از دور مشاهده میشود که تبر فرود آید
و بعد از مدتی بزمانی صدا شنیده میشود و اگر بادی در صدا موافق باشد که از یکجانب بوده باشد
زودتر و دورتر شنیده میشود و اگر مخالف باشد دیرتر میشنوند یا بدان دوری میشنود
اما آنچه زیاده بر این گفته‌اند که باید بجهت مصادمه باید بشود و در هر کوفتنی یا کندنی چرا صدا این
نحو ظاهر میشود عقل را بآن راهی و چاره بغیر عجز پناهی نیست و فایده سمع در معاملات
و مشارکات و کسب کمالات ظاهر و هویداست **فصل** در کیفیت ابصار در این
مسئله سه قول است یکی آنکه ابصار بخروج شعاع است یعنی از چشم شعاعی بیرون میرود
بطریق مخروط مثل کله قند که سر آن مخروط بر حدقه است و دایره آن بر مرئی
واقع شده و اگر آن شعاع بر جسم صیقلی مانند آینه منعکس میشود
بجسم دیگر و آن جسم دیده میشود بتفصیل و شرایطی که در کتب ذکر کرده اند

دائره بر

و این مذهب

و این مذهب ریاضیین است و قول دیگر آنکه صورت مرئی در رطوبت حدقه مرتسم میشود چنانچه در آینه صورت
مرتسم میشود و اگر در مقابل بصر جسم صیقلی بوده باشد صورت آدمی در آن جسم صیقلی منطبع میشود
و از آن جسم صورتی در رطوبت حدقه منطبع میگردد و این قول علماء طبیعیین است و قول دیگر آنکه از شعاع
بصر نوری در مرئی حاصل میشود که بآن نور مرئی متکیف میشود و آن سبب دیدن او میشود
دلیل قول اول آنکه هرگاه مسافت مابین رائی و مرئی شفاف باشد و مانع نفوذ شعاع نباشد
دیده میشود و اگر مانع نفوذ شعاع باشد دیده نمیشود پس باید که بتوسط شعاع باشد
و دلیل طبیعیین آنکه هرگاه کسی نظر بسوی آفتاب بسیار کند و بعد از آن چشم را بهم گذارد
باز صورت آفتاب مشاهده اوست و در این وقت چون چشم برهم است شعاع از آن بیرون نمیرود
پس باید که باعتبار این باشد که صورت در او نقش گرفته و باقی مانده است
و همچنین اگر برنگی مثل سرخی بسیار نظر کنیم و بعد از آن برنگ دیگر مثل سبزی نظر کنیم
این سبزی را خالص نمی بینیم بلکه آمیخته بسرخی دیده میشود و جهتش همین خواهد بود
که صورت سرخی در چشم نقش گرفته و صورت سبزی هم میرسد و باهم مخلوط میشوند
و دلیل بر بطلان قول بخروج شعاع میگویند که شعاعی اگر از چشم بر آید یا عرض است
یا جوهر و عرض نیست چنانچه خواهد آمد که حرکت بر عرض جایز نیست پس باید
جوهر باشد و جسم خواهد بود پس لازم می آید که هر روز و هر ساعت از چشم آدمی

این قدر هم بر آید که بسیاری از عالم را ببیند و هیچ جسم نقصان و انفتاقی نرسیده باشد و بر ابطال قول ثالث دلیل
گفته‌اند که اگر مبصر باعتبار دیدن نور بهم میرسانید بایست که در وقتی که چندین کس باو نگاه کنند
نورش بیشتر شود و ضوء ظاهر است که چنین نیست و اقرب اقوال در این مسئله قول شعاع است
چه بتجربه معلوم شده که دیدن تابع اوضاع شعاع است که در آنجا که برابر دیده میشود و چه در جائی
که بعنوان انعکاس باشد و از تکرار این ملاحظه جزم حاصل میشود که باعتبار شعاع باشد و جواب دلیلی
که بر ابطال قول ایشان میگویند این است که این دلیل در شعاع شمس و سایر نیرات مثل شمع و چراغ
و غیر آن جاری است و انکار شعاع در آنها نمیتوان نمود چه باعتبار انعکاس و تاثیر عکس آفتاب
در حرارت و غیر آن از آثار بودن شعاع معلوم است و حقیقت شعاع معلوم نیست که جرم است
که از نیر بر میاید هر چند که بسیار مستبعد است یا جرم مابین باین کیفیت متکیف میشود
یا غیر آن هیچ معلوم نیست والعلم عند الله تعم

فصل در شرایط ابصار از برای ابصار شرایط
چند هست و از این شرایط مختلفند بعضی از آن نحو شرطند که محالست بدون آن شرط ابصار
متحقق شود و بعضی باین نحو شرطند که عادت بدون آنها ابصار میشود اما بر سبیل اعجاز
و خرق عادت بدون آن گاهی ابصار متحقق میشود و بعضی شرط ابصار اکثر نوع انسانند
اما شرایط اولی یکی آنست که مبصر موجود خارجی باشد چه اگر در خارج معدوم باشد
هر چند که در ذهن موجود باشد دیده نمیشود و دیگری آنست که مبصر مقابل باشد

باید در حکم مقابل

باید در حکم مقابل و مراد از مقابل آنست که مبصر در مکانی باشد که برابر بیننده واقع شده باشد و مراد از حکم مقابل
آنست که مثل عرضی باشد که قائم بجسمی باشد که آن جسم برابر باشد یا مثل امور باشد که در آینه و آب
و سایر اجسام صیقله دیده میشود و شرط دیگر آنکه آن چیز جایز الرؤیه باشد و مثل مزه و بو نبوده
باشد و وجه شرط بودن این سه امر آنست که ابصار چنانچه گذشت یا بخروج شعاع است یا بانطباع
یا وقوع نور از بصر بر مرئی پس هرگاه امری قابل آن نباشد که خطوط بر آن بیفتد یا صورت
آن در بصر منطبع شود یا نور از بصر بر آن بیفتد تحقق رؤیت محال است و اگر فرضا آن شیء ظاهر
و معلوم گردد آن علم رؤیت نخواهد بود پس امری که موجود خارجی نباشد قابلیت آن سه امر
که مذکور شد ندارد و همچنین هرگاه مثل رنگ و بو و نرمی و درشتی بوده باشد قابلیت این امور ندارد
و هرگاه وضع او با شخص نحوی نباشد که این امور تواند محقق شد دیدن محال خواهد بود و این
معنی از بدیهیات است و از این ظاهر شد که دیدن حق تعالی محال است هم در دنیا و هم در آخرت چه
شکی نیست که قابل وقوع شعاع جسم است و بعضی از اعراض جسم و ذاتی که مجرد و منزه از مکان
و جهت بوده باشد قابل وقوع شعاع و غیر آن نیست و قابل اشاره نیست که گوئیم
که در کدام جهت رائی واقع شده و اشاعره که رؤیت حق تعالی را جایز میدانند و مجرد
میدانند از فطرت انسانی و بدیهیه کل عقلا بیرون رفته‌اند و حنابله که رؤیت
حق تعالی را جایز میدانند از این جهت است که معاذ الله او را جسم میدانند و این عقیده

خروج از ملة اسلام و مخالف براهین تام است چنانچه در حکمت الهیه بیان خواهد شد اما شرایط ثانیه
یکی آنست که بسیار دور نباشد چه بحسب عادة محال است که کسی که در مشرق باشد چیزی را که در مغرب
باشد مشاهده کند شرط دیگر آنکه مرئی در غایت کوچکی نباشد و این دو شرط در اشخاص و لکن
و اشخاص مرئی مختلف میشود چه مشاهد است که بعضی مردم که بصر ایشان قوت دارد از راه دور
می بینند بعضی که بصر ایشان ضعیف باشد نمیتوانند دید و همچنین مرئی اگر بزرگ باشد
مثل جبال از چند فرسخ راه دیده میشود و اگر مثل ارزنی باشد در مسافت بسیار
کمتر از این دیده نمیشود و همچنین بعضی مردم چیزهای صغیر در غایت صغر را می بینند و بعضی نمیتوانند
دید شرط دیگر آنکه قرب مفرط نداشته باشد چه اگر چیزی متصل بحدقه باشد یا بسیار
نزدیک باو باشد نمیتوانند دید شرط دیگر آنکه جسم کثیفی که مانع از وصول شعاع بصر
باشد در میان حایل نباشد چه مشاهد است که هرگاه حایل بوده باشد دیده نمیتواند
شد و این شروط ثلثه بحسب عادة شرطند اما محال نیست که بدون اینها بسبیل خرق
عادت و معجزه دیده شود چنانچه بتواتر نقل شده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم
در مدینه مشرفه قصر ابیض مداین و بلاد شام را دیده و غیر آن اما شرایط ثالث
یکی آنکه آنست که مرئی شفاف نباشد مثل هوای صرف که آن را نمیتوان
دید بلکه باید که مرئی کثیف باشد که شعاع در او باقی باشد چنانچه تفصیل

این

این است که مرئی یا کثیف است بنحوی که شعاع در او نفوذ نمیکند و این خود دیده میشود و مانع دیدن
ما خلف خود است و یا لطیف است بنحوی که شعاع در او نفوذ میکند و این بر دو قسم است یکی آنکه در
غایت لطافت است مثل هوای صرف که بخار و غیر آن ممزوج نباشد و دیگری آنکه هم لطافت دارد
و هم کثافت مثل آب و شیشه قسم اول خود دیده نمیشود و آنچه عقب اوست دیده میشود و قسم دوم
خود دیده میشود و مانع دیدن ما خلف خود نمیشود و شرط دیگر آنکه مرئی لون داشته باشد
و این شرط در ضمن شرط اول داخل است و چون قوم جدا ذکر نموده بودند علیحده ذکر شد
و ظاهر این است که این شرط از شرایطی باشد که ابصار بدون او محال باشد بالذات یا بحسب
عادة و شرط دیگر وقوع ضوء بر مرئی است که اگر مرئی در تاریکی بوده باشد دیده نمیشود
و این شرط در اغلب بنی نوع شرط است و الا بعضی اشخاص هستند که در تاریکی میتوانند دید
و شرطی و رای این شروط مذکوره که داخل در این شروط نباشد نیست و بعضی شرط میکنند
سلامت حاسه را یعنی بچشم آفتی نرسیده باشد و ذکر این در کار نیست چه کلام در شرایط
دیدن کسیست که صحیح و سالم باشد و چون شرایط منحصر در این امور شد پس بعد از حصول
این شرایط محال است که دیدن متحقق نشود مگر در صورتی که بیننده متوجه دیدن
نشود و خاطرش متوجه خیالی یا امر دیگر بوده باشد و از این جهت بعضی قصد نفس و توجه
آن را شرط نموده اند و از جمله شروط شمرده اند و ما که ذکر نکردیم از این جهت بود

سبب دو بینی

که قصد نفس بی توجه او شرط مطلق علم است و اختصاص به بدن ندارد مثلا اگر کسی متوجه نباشد
صدا را هم نمی‌شنود و مزه را ادراک نمیکند و غیر آن پس باید این را از شرایط ادراک شمرد
نه شرایط ابصار و باید دانست اینکه ذکر شد که با وجود این شرایط ندیدن محال است
مراد محال عادیست و اگر نه بر سبیل اعجاز و خرق عادة میشود که تخلف کند فصل
در سبب حول و دیدن یک چیز را دو چیز بنا بر قول شعاع چنانچه ذکر شد که اصح
اقوال است هرگاه نگاه بچیزی کنیم مخروطی از شعاع حاصل میشود که نقطه سر این مخروط
بر حدقه و دایره اطراف مخروط که باصطلاح آن را قاعده مخروط گویند بر مرئی واقع
میشود و خطی که از نقطه راس مخروط بمرکز دایره قاعده آید سهم مخروط گویند
و چون بهر دو چشم دیدن حاصل میشود پس از هر چشمی یک مخروط حاصل میشود
و هر مخروط سهمی علیحده دارد اگر هر دو سهم بر یکجائی از مرئی واقع شوند مرئی
یکی دیده میشود و اگر بر دو جای مرئی واقع شوند یک چیز دو چیز دیده میشود
و بر این وجه ابحاث بسیار نموده اند و قطع نظر از آن ابحاث این وجه ناتمام است
چه حاصل این وجه غیر از این نیست که هرگاه موقع سهم یکی باشد یکی دیده میشود
و اگر دو باشد دو دیده میشود و معلوم نشد که اتحاد موقع سهم و اختلاف آن را
چه دخل است در دیدن و طبیعیین وجه این را چنین میگویند که صورت

که در صدقه

که در حدقه مرتسم شد همین دیدن نیست و اگر نه بایست که همیشه دو چشم دار یک چیز را دو بیند
بلکه بعد از آنکه صورت مرتسم شد روحی که آن صورت در او مرتسم شده آن صورت را بمجمع
النورین میبرد و در آنجا دیدن بعمل می‌آید پس صورت در دو چشم مرتسم میشود و اگر بتجویف
عصب روح باصره این چشم و روح باصره آن چشم تنگ هر یک صورت را بمجمع النورین میبرند اگر در عصب
آفتی هم نرسیده باشد مثل کج شدن یا دراز شدن یک صورت را هر دو یک بار بمجمع النورین
میرسانند و حکم میکنند که صورت یک چیز است که آورده اند و اگر آفتی باشد خلقی چنانچه
در حول حاصل است یا عارضی مثل آنکه بانگشت یک حدقه را بالا ببریم صورت یک بار
نمی‌آید بلکه یک روح صورت را زودتر میرساند و بعد از رسیدن صورت ادراک او میکند
و روح دیگر صورت را بعد از آن بمجمع النورین میرساند و قوت باصره نمی‌یابد که این صورت
همان مرئی اول است بلکه بغلط می‌افتد که صورت مرئی دیگر باشد و این وجه اقرب است از وجه اول
اما بحث بر او می‌آید که هرگاه ریسمانی مثلا در برابر باشد و بعد از او بفاصله مثلا چوبی بوده
باشد اگر ما بقصد دیدن ریسمان متوجه شویم و تحدیق نظر بر آن کنیم و چشم از او بر نداریم
ریسمان را یکی می‌بینیم و چوب را دو و اگر بهمین طریق متوجه چوب شویم چوب را یکی
می‌بینیم و ریسمان را دو و معقول نیست که در این حالت عصب را هم آفتی رسیده باشد
و هم بی‌آفت باشد و از جانب   جواب از این بحث میتوان گفت و ذکرش مناسب

حواس باطنه

این رساله نیست **فصل اول** در حواس باطنه و آن پنج است **اول** حس مشترک که آن را بلغت یونانیه
بنطاسیا گویند و کار او آنست که ادراک صور محسوسات نماید **دوم** خیال و آن قوتیست که حفظ
صور محسوسات میکند و خزانه دار حس مشترکست که هر صورتی را که ادراک کرد بخیال
می سپارد **سیم** قوة وهمست که ادراک معانی جزئیه مثل عداوتی که زید با عمرو داشته باشد
میکند **چهارم** حافظه که خزانه دار وهمست و هر معنی جزئی که ادراک نموده باو می سپارد **پنجم**
متخیله است که کارش ترکیب جزئیات جسمانیه وغیر آن و تحلیل آن جزئیاتست مثل آنکه آدمی
هفت سر تصور میکند و نصف آدم تصور میکند و میگویند که این قوة ماندگی ندارد
و خیال در مسئله کلی و جزئی و حفظ معلومات و سهو و نسیان آنست که میگویند ادراک
یا ادراک امور کلیه است یا ادراک امور جزئیه ادراک کلی را غیر از نفس ناطقه نمیکند و ترکیب
قضایای کلیه و نتایج از آن گرفتن کار نفس ناطقه است که مجرد است و تعلق به بدن
دارد و تصرف در بدن وغیر آن بسبب آلات میکند مثل شخصی که چند قلاب در دست
داشته باشد و باین قلابها بعضی اجزای چیزی را پیش کشد و بعضی را پس کشد و تصرفات
کند آن شخص در آن چیز حلول نکرده و مکانش اینجا نیست و در او تصرفات
بسبب آلات مینماید و این مثالی بود که ذکر شد هر چند مطابقه تمام نداشته باشد
و چون نفس ناطقه از برای حیوانات ثابت نمیکنند میگویند که ایشان علم

بجلیات

بجلیات ندارند و ادراک جزئیات را حیوانات تمامی نمایند و جزئیات دو قسم است **یکی** جزئیات جسمانیه
که ادراک او را حواس ظاهره میکنند **و یکی** معانی مثل دوستی و دشمنی و پدری و فرزندی وغیر آن
که بحواس ظاهره مدرک نمیشود و قسم اول که بحواس ظاهره مدرک میشود صورت این امور در
حواس مرتسم میشود و این در ادراک کافی نیست بلکه باید که این صورتها را بحس مشترک برسانند
و حس مشترک اینها را ادراک میکند و حکم میان اینها کند که اینها یک امرند اما امور متعدده اند
و گاه هست که غلط میکند و دو مثال در غلط آن ذکر کنیم یکی آنکه قوه متخیله که کارش ترکیب
و تحلیل صورتی را که ترکیب و تحلیل کرده بحس مشترک می رساند اگر آدمی صحیح و سالم و متوجه
باشد حس مشترک فرق میکند در میان صورتی که از خارج حواس ظاهره آورده اند و میان صورتی
که متخیله آورده اند و میداند که کدام را دیده و کدام را خیالی نموده و اگر مریضی مثلا مستولی
شده باشد هر صورتی که متخیله آورده اعتقاد میکند که حواس از خارج کسب نموده مثال
دیگر آنکه قطره که بسرعت نازل میشود خط دیده میشود و شعله جواله دایره دیده میشود
و علت آن این است که در حاسه بسرعت مرتسم شده و هنوز آن حال اول قطره
محو نشده حال دوم مرتسم شده و همچنین علی الاتصال با این وضع شده تا خطی
و دایره در حاسه مرتسم شده و آن خط و دایره را بحس مشترک میرسانند
پس این غلطی است که حاسه کرده است و این احتمال بعید است یا علت این است

که جزوی از زوج باصره که حالت قطره و شعله در او مرتسم شد صورت آن حالت را بر می دارد و بحس
مشترک میرساند و حالت دیگر را جزو دیگر از زوج باصره که در او مرتسم میشود می برد و همچنین حس
مشترک درک این نمیکند که این حالت بعد از حالت اولیست و با او جمع نیست پس این غلط را حس
مشترک میکند و دور نیست که در حول هم غلط از حس مشترک باشد که صورتی را که یک حاسه
رسانید و صورت دیگر را که حاسه دیگر رسانید نداند که هر دو صورت یک چیزند و غلط
کند و صورت دو چیز داند و این جمله بود که در بین ذکر شد باز رجوع بحرف سابق نمائیم
و چون حس مشترک ادراک صور جزئیات نمود و معانی جزئیه ادراک نکرد و شک نیست که ادراک
معانی جزئیه هم میکنیم و نفس ناطقه جزئیات متعلقه باجرام را بدون واسطه آلتی نمیکند
پس باید قوتی دیگر بوده باشد که ادراک معانی جزئیه نماید و آن وهم است و چون قوتی
که ادراک محسوسات نماید نمود که حس مشترک باشد و قوت وهم که ادراک معانی جزئیه نمود
ضبط این صور و این معانی نمیتواند نمود و ضبط این صور و این معانی از جهت معاش ضرور است
و نفس ناطقه را هم رجوع باین صور در کسب کمالات هست باید هر یک خزانه داری
داشته باشند که این صور و این معانی را نگاه دارد و خزانه دار حس مشترک خیال است
و خزانه دار وهم حافظه است و قوه متخیله نیز بود نفس ضرور است باعتبار آنکه ترکیبی
که بکار معاش بیاید تحصیل کند از آنست که از جهت حیوان خلق شده اما حفظ

صور

صور او در کار نیست از این جهت خزانه دار ندارد و میگویند صورتی که حس مشترک ادراک نموده
یا نزد اوست و بخیال نه سپرده یا بخیال سپرده و اینکه نزد اوست یا متوجه او هست یا متوجه
او نیست و اینکه بخیال سپرده یا خیال او را گم کرده و از خیال در رفته یا در میان خیال
صورتیست و همچنین وهم و حافظه و از این راه فرق میان حاضر بودن در ذهن و سهو
و نسیان میگذارند و میگویند که اگر صورت در حس مشترک حاضر و متوجه اوست فکری
نمیخواهد و بالفعل او را می داند مثل آنکه کسی چیزی در نزدش باشد و باو متوجه
باشد و اگر نزد او باشد اما متوجه آن نباشد و همینکه متوجه شود معلوم است و زمان
نمیکشد که معلوم نباشد این هر دو حالت حالت ذکر است و اگر بخیال سپرده آن قدر باید
صبر کند که خیال او را از میان صور جدا کند و بیاورد و این احوال مختلف است گاه هست
که بزودی میشود و گاه هست که زمان بسیاری باید بکشد مثل آنکه خزانه دار گاه هست
که زود پیدا میکند و گاه هست که دیر میشود و این حالت سهو است و اگر از خیال
در رفته است و ضبطش نکرده دیگر باید از نو او را تحصیل نمود مثل آنکه خزانه دار
او را گم کرده یا نگاه نداشته و این حالت نسیان است این کلام حکماست و آنچه حق است
که حرف اولی که ذکر شد که حیوانات ادراک کلیات نمیکنند دلیلی که تمام باشد
بر آن ندارند و مخالف نص کلام الهی است و احادیث اهل عصمت است علیهم السلام

سهو و نسیان

و حکایت نمل و هدهد که در قرآن مجید ذکر شده صریح است که ایشان ادراک کلیات نمایند
و اینکه در حال قوای نفس گفته اند بوده این قوتها در حیوان حق است اما اینکه هر یک
قوتی علیحده باشد و از یک قوة دو کار نیاید محل تامل است و آنچه که بر این میگویند سست
و ضایع است مگر دلیل طبی که میگویند که محل هر قوتی جدا است و هر محلی که آفتی رسید آن قوت
باطل میشود و میگویند که دماغ که مخ باشد دو بطن دارد و ما بین این دو بطن چیزی
بشکل کرم متصل است و محل حس مشترک مقدم بطن اول است و محل خیال مؤخر
اوست و محل متخیله در مقدم دوده است و محل وهم در مؤخر او و محل حافظه
مقدم بطن ثالث و در مؤخر او چیزی نیست و میگویند بادله طبی معلوم است که اگر آفتی
بمقدم بطن اول رسد حس مشترک باطل میشود و همچنین در بواقی والله اعلم بالحقائق تم مبحث
الجواهر **مقصد سیم** در بیان حال اعراض و در آن چند فصل است **فصل اول**
در بیان احوالی که جمیع اعراض در او شریک اند عرض چنانچه ذکر شد موجودیست که در
وجود خود محتاج بموضوع باشد بیان این سخن آنست که ممکن الوجود یا قائم بذات است
یا قائم بغیر و مراد از قیام بغیر آنست که یک اختصاص و ربطی بچیزی داشته
باشد که صفت او بشود و مثل بیاض که بجسم ربطی دارد که بان سبب جسم را ابیض
میگویند و این ربط و اختصاص را قیام و حلول میگویند و آن امر قائم بغیر را

حال گویند

مقصد سوم

حال گویند خواه جوهر باو قائم باشد و خواه عرض و امری که چیزی باو قائم باشد محل گویند خواه
جوهر باو قائم باشد و خواه عرض و امر قائم بغیر یا در وجود خود احتیاج بان غیر دارد یا نه اگر احتیاج
دارد عرض و اگر ندارد صورت جوهریست و از آنچه گفتیم ظاهر شد که عرض موجودیست که در وجود
خود محتاج بمحل بوده باشد و محل عرض را در اصطلاح موضوع گویند و احکام صورت خود گفته شد
و احوال مشترکه میان اعراض که در بعضی از آن صور هم شریکند در چند مسئله که مذکور میشود
مسئله اولی آنکه وحدت حال مستلزم وحدت محل است یعنی یک صورت در دو محل حلول
نمیکند و دو موضوع بیک عرض متصف نمیشود و ظاهر این است که این دعوی بدیهیست
و منبه بر این مدعا آنکه اگر دو جسم فرض کنیم که یک سواد داشته باشند و با فرض کنیم
که دو سواد دارند میان این دو حالت باید فرقی بوده باشد چه حالت اولی غیر حالت دوم است
بدون شک و هیچ فرقی میان این دو حالت یافت نمیشود و بالجمله عقل فرق میان
آنکه جسمی در دو مکان باشد یا عرضی در دو موضوع باشد نمی یابد و چنانچه بالبداهة
حکم میکند که یک جسم در یک زمان در دو مکان نمی باشد تجویز نمیکند که یک عرض هم
در این جسم باشد و هم در آن جسم و باید دانست که یک عرض در چند چیز بودن دو احتمال
دارد یکی آنکه مجموع آن چیزها محل آن عرض باشد مثل عدد خمسه که عارض مجموع
شده و هیئتی که عارض مجموع اعضا شده و در این فرض حقیقة عرض یک موضوع

دارد که مجموع این امور باشد و این احتمال باطل نیست بلکه واقع است احتمال دویم آنکه یک عرض هم در این موضوع
باشد و هم در آن موضوع که هر یک جدا جدا موضوع باشند و این احتمالیست که ذکر شد که باطل است
و بعضی دعوی کرده اند که این احتمال هم واقع است و بر قول خود دلیل آورده اند که دو کس که برادر
یکدیگر باشند یک برادری قائم بهر دو است و دو جسم که قریب و نزدیک بیکدیگر باشند یک قربت
که قائم بهر دو است و جواب از این آنکه این دو قرابت یکی باین جسم قائم و یکی بدیگری و دو اخوت است
یکی باین برادر قائم و یکی بدیگری چنانچه عقل حکم میکند که این حکم قریب جسم قریب باین جسم است
پس قرب و نزدیکی را صفت از برای این جسم میکرد و آن یکی را متعلق قرب میکرد و همچنین
در اخوت و سایر امثله نهایت چون این دو عرض هر دو یک نام دارند چه هر دو را قرب
و اخوت میگویند و یکدیگر را لازم دارند چه این جسم که بآن جسم نزدیک باشد آن جسم هم
باین جسم نزدیک خواهد بود و همچنین هرگاه این شخص برادر آن شخص باشد آن شخص هم برادر
او خواهد بود اشتباه شده گمان برده اند که یک عرض است **مسئلهٔ ثانیه** وحدت
محل مستلزم وحدت حال نیست و جایز است که چند عرض بیک موضوع قائم باشد چنانچه
مشاهده میشود که یک جسم هم رنگ و هم بو و هم طعم دارد اما شرط است که این دو عرض مثل هم نباشند
یعنی از یک نوع نباشند پس جایز نیست که یک جسم دو سواد داشته باشد و همچنین شرط است
که منافاتی میان این دو عرض نباشد پس جایز نیست که جسمی طول او هم یک ذرع باشد

و هم دو ذرع

و هم دو ذرع و این مسئله ظاهر است و محتاج به بیان نیست **مسئله** دیگر آنکه قسمت محل مستلزم قسمت حال نیست
و قسمت بر چند قسم است چه اجزای شیء یا در وجود خارجی از هم ممتازند باین معنی که این جزء وجود علیحده
داشته باشد و آن جزء وجود دیگر بیک وجود موجود نباشند یا چنین امتیازی ندارند بلکه در خارج
بیک وجود موجودند و قسم دویم بر دو قسم است چه اجزائی که بیک وجود موجود باشند یا در وضع از یکدیگر
امتیاز دارند یا نه اول مثل اجزای متصل و دویم را اجزای عقلیه گویند و عبارت از جنس و فصل است
مثلا انسان که در خارج موجود است حیوان که جنس اوست در خارج موجود است و ناطق که فصل است
هم موجود است و این هر دو جزء انسانند اما در خارج بیک وجود موجودند و قسم اول که اجزاء در خارج
هر یک بوجودی علیحده موجود باشند دو قسم است قسم اول آنکه اشاره بهر جزئی غیر از اشاره
بجزء دیگر باشد و توان گفت این جزء مقدم بر آن جزء واقع شده یا در جانب راست آن جزء
واقع شده و همچنین در آن اجزا همچنین که در وجود از هم ممتازند در وضع و اشاره حسی هم از هم ممتازند
و هر یک جای جدائی بالذات یا بالعرض دارند قسم دویم آنکه اجزاء امتیازی در وضع نداشته
باشند و اشاره بهر یک اشاره بدیگری باشد قسم اول مثل خانه که مرکب است از دیوار و سقف
و هر یک وجود جدا دارند و اشاره بدیوار اشاره بسقف نیست و اشاره بسقف
اشاره بدیوار نیست و قسم دویم مثل آب که چنین که گفته شد مرکب است از صورت جسمیه و از صورت
نوعیه و اشاره بهر یک اشاره بدیگری است پس اقسام قسمت چهار قسم شد **قسم اول** آنکه بیک وجود

متعدد نباشند و در وضع از یکدیگر ممتاز باشند قسم دوم آنکه در وجود متحد باشند و در وضع
هم ممتاز نباشند قسم سیم آنکه در وجود متحد باشند و در وضع ممتاز از هم ممتاز باشند
قسم چهارم آنکه در وجود ممتاز نباشند و در وضع هم ممتاز نباشند اما قسم چهارم از تقسیم
شکی نیست که انقسام محل بآن قسمت مستلزم انقسام حال نیست چه اینکه محل جنس و فصل را
باشد مثل وحدت که حلول در زید نموده و زید را واحد میگوئیم و زید جنس و فصل دارد
و وحدت جنس و فصل ندارد اما اول نیز ظاهر است که از انقسام محل انقسام حال لازم
نمی آید مثل اعراضی که قائم بجسم میشوند و جسم جزء خارجی دارد و آن اعراض اجزای خارجیه ندارند
نزاع در قسم دوم و سیم است بعضی میگویند که قسمت محل باین نحو مستلزم قسمت حال است
و بعضی میگویند که مستلزم نیست و بعضی بتفصیل که بعد از این مذکور خواهد شد قائل اند
دلیل قول اول آنکه حال باید در یک جزء محل حلول کرده و در جزء دیگر حلول نکرده یا هر دو را
جزء حلول کرده و هم در آن جزء یا بعضی در آن جزء حلول کرده و بعضی در جزء دیگر در شق اول
لازم می آید که آن جزئی که در آن حلول نموده محل همان او باشد و پس و آن جزء دیگر بیکار
باشد پس محل آن عرض مجموع نشد و این خلاف فرض است و در شق دوم لازم می آید
که یک چیز در دو محل حلول نموده باشد و قبل از این بطلانش ظاهر شد پس شق سیم
باقی میماند که بعضی اجزای حال در یک جزء محل حلول کرده باشد و بعضی در جزء دیگر پس از

از قسمت محل

از قسمت محل بآن دو جزء قسمت حال لازم می آید و جواب از این دلیل آنکه شق دیگر هست که اعتبار کنیم و آن
شق این است که این حال در مجموع اجزا حلول کرده با آنکه مجموع یک محل بوده باشد چنانچه سابق مذکور شد
و حاصل قول بتفصیل آنست که حلول هر گاه سریانی است که حال یک نحو انطباقی بر محل داشته باشد
مثل حلول سفیدی در جسمی که تماما سفید و گاه طریانی مثل حلول ابوت در زید و حلول نقطه
در خط و گاه هست که از یک جهت طریانی و از یک جهت سریانی است مثل حلول خط در سطح و حلول
سطح که در جسم از طرفی که خط است منطبق بر طول سطح مثلا شد و اگر سطح را از آن راه قسمت نمائیم
خط البته منقسم میشود و همچنین در سطح و جسم و اگر سطح را از سمت عرض آن منقسم سازیم انقسام
خط لازم نمی آید و همچنین جسم را اگر از غیر سمت آن سطح منقسم سازیم انقسام سطح لازم نمی آید
پس ظاهر شد که در حلول سریانی قسمت محل مستلزم قسمت حال هست و قسمت طریانی انقسام
محل انقسام حال لازم نمی آید و در قسم سیم اگر قسمت از جهت سریانی است حکم سریانی دارد و الا
حکم طریانی دارد مسئله دیگر آنکه انقسام حال مستلزم انقسام محل است مثل از این معلوم شد
که انقسام چهار قسم است یکی باجزای عقلیه میشود و یکی باجزای متصل و یکی باجزای [illegible]
که در وضع و اشاره هستند از هم ممتازند و یکی باجزائی که از هم در وضع و اشاره ممتاز
نیستند در قسم اول ظاهر است که از انقسام حال انقسام محل لازم نمی آید و همچنین
در قسم چهارم اما در قسم دوم و سیم گوئیم که هر گاه جسمی را قدری پاره سازیم

و تمام جسم را از هم جدا کنیم شک نیست که سطح منقسم نشده و جسم صد پاره شده و کل جسم منقسم نشده
و سطح دیگر جسم منقسم نشده اگر در این فرض گوییم که جسم منقسم شده پس از انقسام محل انقسام
حال که سطح دیگر است لازم نیامد و اگر گوییم که جسم منقسم نشده پس از انقسام حال انقسام
محل لازم نیامد **مثال** دیگر آنکه موضوع از جمله مشخصات است اساس این سخن موقوف
بر تصور معنی مشخص است هر گاه نوعی دو فرد داشته باشد مثل انسان که زید و عمرو فرد
اویند و شک نیست که این دو فرد از هم ممتازند و زید فردی و عمرو فردی دیگر است
و این دو فرد در انسان بودن شریکند یعنی چنانکه زید انسان است عمرو هم انسان است
پس جدا بودن این دو فرد از هم بامریست غیر از انسانیت و آن امر را تشخص گوییم
پس دو عرضی از یک نوع که موجودند مثل آنکه دو جسم یک نحو سیاه باشند سیاهی
این جسم غیر از سیاهی آن جسم است و آن دو سیاهی یک نوعند و دو شخصند و امتیاز
این دو شخص بسبب این است که این شخص در این جسم است و آن شخص در آن جسم و دلیل بر این
آنکه عرض چنانچه گذشت در وجود خود بموضوع احتیاج دارد و این احتیاج از دو حال
بیرون نیست یا از این راهست که موضوع بوجود او می دهد یا از آن راهست که او را
تشخص می دهد که قابل آن میشود که فاعل وجود او باشد اول باطل چه آن ضد
وجود کار فاعلست پس ماند که تشخص از موضوع باشد و ما قصد براین دلیل ظاهر است

فصل دوم

فصل دوم در اقسام اعراض و عرض سوای مشهور و بیان آنکه مقوله آنچه هر یک مقوله
و مقولات عشر که مشهور است عبارت از اینهاست و نه مقوله عرض که کم و کیف و این و متی و اضافه و وضع و فعل
و انفعال و ملک است و در این رساله بذکر مقولات مشهوره اکتفا میشود **فصل سیم** در کم تعریف
کم چنین نموده اند که عرضیست که قابل قسمت بالذات بوده باشد و مراد از قسمت در این تعریف قسمت بفرض از
اجزای عقلیه است چنانچه معنی آن گذشت و از خواص کم یکی آنست که مساوات و زیاده و نقصان عارض او
بالذات میشود و عارض امور دیگر بوساطت او میشود و از این جهت تعریف کم باین خاصه هم درست است
که بگوییم که کم عرضیست که قابل مساوات و زیاده و نقصان بالذات بوده باشد بیان خاصه اولی آنکه
اعراض پاره قابل قسمت نیستند مثل ابوت و پدری که چنین نیست که پدری دو جزء در خارج داشته
باشد که هر یک نصف پدری بوده باشد و پاره قابل قسمت هستند و این قسم دو قسم است چه یا قبول
قسمت بالذات میکنند یا بالعرض اول مثل سطح که قابل قسمت در دو جهت هست و قسم دوم
مثل بیاض که عارض سطح است و قابل قسمت هست چه در هر جانب سطح بیاض هست اما انقسام
بیاض باعتبار انقسام سطح است و بیان خاصه دوم آنکه غیر از کم هر چیز که بر چیزی زیاده باشد
یا کم یا مساوی از این راهست که مقدار آن زیاده یا کم یا مساویست مثل آنکه این دو ذرع
و آن سه ذرع است یا آن ده دینار و این سه دینار است و اگر مقدار آن چیز را عقل ملاحظه
نکند حکم بزیاده و نقصان و تساوی نمیکند و کم منقسم بدو قسم است یکی متصل و یکی منفصل

چه کم را هرگاه دو قسم کنیم مثلا یا این دو قسم حد مشترک بهم میرسانند یا نه و مراد از حد مشترک امری است
که آخر قسمی و اول قسمی دیگر بوده باشد مثل ا ج د که او را بر نقطه جیم تقسیم کنیم نقطه
جیم حد مشترک است که اج که یک قسم خط است او را دارد که آخر اوست و ج د که قسم دیگر خط است
او را دارد که اول اوست آن قسم که حد مشترک دارد کم متصل گویند مثل خط که مذکور شد و آن قسم
که حد مشترک ندارد کم منفصل گویند مثل عدد شش که او را منقسم کنیم بدو قسم هر قسمی سه است
و یک امری نیست که آخر این سه و اول آن سه بوده باشد طریق دیگر در تقسیم کم واضح تر
از طریق مذکور آنکه کم یا اجزای بالفعل دارد که از هم ممتاز باشند یا اجزای بالفعل ندارد
اما قابل تقسیم هست چنانچه در مسئله اجزای جسم معلوم شد قسم اول کم منفصل و قسم دوم
کم متصل کم منفصل عدد است و کم متصل دو قسم است قار و غیر قار و مراد از قار آنست که اجزای
او در وجود با هم جمع باشند مثل جسم و غیر قار آنست که اجزای او در وجود با هم جمع نشوند
بلکه هر جزئی که موجود شد باید که معدوم شود تا جزء دیگر موجود شود مثل زمان
که در ساعت اول ساعت دوم موجود نیست و باید که ساعت اول بگذرد تا ساعت
دوم موجود شود و کم متصل قار بر سه قسم است از این جهت که یا در سه جهت قابل
قسمت است باین معنی که سه خط در او فرض توان کرد که تقاطع بر زوایای قائمه نموده
باشند چنانچه در معنی جسم طبیعی گذشت یا قابل قسمت در دو جهت است باین معنی که

که در او دو خط

که در او دو خط فرض میتوان کرد که تقاطع بر زوایه قائمه نموده باشند و زیاده از دو خط چنین
فرض نمیتوان کرد یا قابل قسمت در یک جهت است که فرض دو خط بنحو مذکور در او نمیتوان کرد
اول جسم تعلیمی دوم سطح سیم خط و از آنچه ذکر شد ظاهر گردید که اقسام کم پنج است یکی کم منفصل
که عدد است و یکی متصل غیر قار که زمان است و یکی متصل قار که در سه جهت منقسم شود و آن
جسم تعلیمیست و یکی کم متصل قار که در یک جهت منقسم شود و آن خط است و کم منفصل
که عدد است در نفس الامر متحقق است و اشیا بآن متصف اند اما موجود بوجود خارجی
نیست و تحقق نفس الامر آن خود محتاج بدلیلی نیست چه همه عقلا حکم می کنند که عدد ثلاثه جمع ده و عدد ثلاثه جمع
بیست است و هکذا و اما آنکه موجود در خارج نیست دلیلش آنست که اگر عدد موجود
در خارج باشد عددی عارض او میشود و مجموع آن عدد و عدد اول را عددی عارض میشود
و همچنین پس باید که اعداد غیر متناهیه موجود شوند و بادله ابطال تسلسل بطلان
آن ظاهر میگردد مثلا هرگاه عشره موجود باشد خمسه هم موجود خواهد بود و عشره و خمسه
دو عدد اند موجود پس عدد اثنین هم موجود خواهد بود و این مجموع سه موجود اند
یکی عشره و یکی خمسه و یکی اثنین پس عدد ثلثه هم موجود باشد و این مجموع چهار موجود اند
سه اول که مذکور شد و رابع عدد ثلثه پس عدد اربعه هم موجود خواهد بود
پس عدد موجودات پنج شد بمثل بیان سابق پس عدد خمسه هم موجود خواهد بود

ولازم می‌آید عدد موجودات شش باشد و هکذا پس ظاهر شد که عدد در خارج وجود ندارد و اما زمان
تحقیق وجودش در مبحث حرکت خواهد شد و اما بیان وجود جسم تعلیمی و سطح و خط در تخلخل و تکاثف
حقیقی که سابق ذکر شد ظاهر میگردد چه این شمع اگر مساحتش یک ذرع در یک ذرع باشد و سطح آن مثلا
یک ذرع طول در یک ذرع عرض بوده باشد و خط آن سطح البته یک ذرع خواهد بود هرگاه بسبب برودت
تکاثف نماید مقدارش کم تر میشود از آنچه اول بود چنانچه مشاهد است و سطح آن نیز کوچک
تر از سطح سابق و خط آن کوتاه تر از خط سابق است و تشخص جسم بحال خود است و از این بیان
دو امر ظاهر شد یکی آنکه اینها در حقیقت جسم داخل نیستند چه اگر داخل می‌بودند با سبب
تغیر اینها حقیقت جسم متغیر گردد دوم وجود اینها چه معدوم قابل زیاده و نقصان نیست
و دور نیست که دعوای بداهت بر وجود اینها بکنیم **فصل چهارم** در کیفیت تعریف کیف را
چنین کرده‌اند که عرضیست که قابل قسمت و نسبت بالذات نباشد و اقسام کیف چهار است
کیفیات محسوسه و کیفیات استعدادیه و کیفیات نفسانیه و کیفیات مختصه بکمیات
و دلیل حصر بر این اقسام استقرا است یعنی ما تتبع کردیم و از پی آن رفتیم غیر از این اقسام
نیافتیم و تجویز میکنیم که قسم دیگر بوده باشد و ما نیافته باشیم اما کیفیت محسوسه
پنج قسمست چه کیفیت محسوسه آنست که یکی از حواس خمس ظاهره ادراک آن تواند نمود
و حواس ظاهره پنج است قسم اول ملموسات و اوایل ملموسات چهار است حرارت

و برودت

و برودت و رطوبت و یبوست و حرارت و برودت یعنی ایشان بدیهی و آثار ایشان مختلفات
و حکما میگویند که از جملهٔ آثار حرارت یکی تصعید است یعنی میل به بالا رفتن و حرارت اگر تاثیر
در بسیط نماید او را میل ببالا میدهد چنانچه در بخار مشاهده میشود و اگر در مرکبی تاثیر کند
اجزای لطیفهٔ آن قبول تاثیر زودتر میکنند و در بحث مزاج ذکر شد که اجزای بسیط در مرکب
موجود است و متصغر و ریزه ریزه شده‌اند پس اگر ترکیب این مرکب ترکیب سستی
باشد اجزای مرکب از هم جدا میشوند آنچه لطیف است مثل هوا و اجزای ناریه به بالا میروند
و اجزای آبی و ارضی میماند و از این جهت میگویند که حرارت تفریق مختلفات میکند چه هر نوعی
را از انواع دیگر جدا کرد و اجزای متصغره که از هم جدا شدند اجزای هر نوع بهم پیوسته میشوند
یا در اینجا چنانچه در آبی که حرکت حاصل میشود مشاهده کرده‌ایم در وقتی که بمکان خود میرسند
و از این جهت میگویند که حرارت جمع متفقات میکند و اگر امتزاج اجزا قوی باشد
که حرارت نتواند آنها را از هم جدا کند گاه هست که اجزای کثیفه هم به بالا میرود چنانچه
در فصل کائنات در بحث فلک قمر گفتیم و گاه هست که اجزای لطیفه را میل به بالا میدهد
و اجزای کثیفه میل بزیر دارند و هر یک تابع حرکت دیگری میگردد و از این جهت حرکت
دوری میکنند بدون بالا رفتن چنانچه در گداختن طلا مشاهده میشود یا با قدری
بالا رفتن مثل دود که قدری از زمین بالا میرود و بعد از آن حرکت دوری میکند و گاه هست

که در حرکت زیاد از اینکه او را گرم کند تأثیری میتواند نمود و او را میتواند گداخت مثل طلق و یاقوت
و حرارت سبب تحلل میشود و سبب سیلان میشود و برودت سبب تکاثف میشود و سبب
بستن امور سائله میگردد چنانچه در شکر و فلزات که گداخته میشوند معلوم میگردد و چون برودت
سبب تکاثف میشود اجزائی که مختلف النوعند با هم جمع میسازند و از این جهت میگویند
که برودت جمع مختلفات میکند و گاه هست که بر جرمی که مستولی شد او را متکاثف ساخت
اجزای آن قبول اجتماع در یکجا نمیکنند و جدا جدا متکاثف میگردند و باین اعتبار اجزای آن
مرکب از هم جدا میشوند مثل سنگ که از شدت برد شکسته میشود و از این جهت میگویند
که برودت تفریق متفقات میکند **مسئله** حرارت بر چند قسم است یکی حرارتی که از نار
مشاهده میشود دیگر حرارتی که باعتبار حرکت حاصل میشود و این حرارت گاه هست
که سبب حصول نار میشود چنانچه در آیهٔ کریمه **جعل لکم من الشجر الاخضر نارا** اشعار
بآن شده که دو چوب است که یکی را مرخ و یکی را عفار گویند اول مذکر است و دوم
مؤنث و اینها را بیکدیگر که بمالند باندک حرکتی آتش حاصل میشود و دیگر حرارتی
که از اشعهٔ کواکب حاصل میشود و در شمس محسوس است و گاه هست که سبب حصول
آتش میشود مثل مرایای محرقه و شعاعی که از شیشه که آب داشته باشد بیرون می‌آید
دیگر حرارت مزاج که آن را حرارت غریزیه میگویند و در این خلاف دارند مذهب

جالینوس

حرارت غریزیه

جالینوس که رئیس اطباست آنست که این حرارت همان حرارت ناریست که در مرکبات است و میگویند
که هرگاه اجزای عناصر در مرکب ریزه ریزه شدند و کسر و انکسار نمودند و هر یک کیفیت
حاصل نمودند اگر اجزای ناری غالب باشد کیفیت از جنس حرارت خواهد بود و هر چند غلبه
اجزای ناریه بیشتر باشد حرارت مزاج قوی‌تر است و آثارش بیشتر و ارسطو که رأس و رئیس
حکمای مشائین است اعتقادش این است که این حرارت از جنس حرارت ناریست بلکه این حرارت
از مبدأ فیاض جل شانه بر او فایض میشود و در جمادات همان حرارت ناریست و در نبات
و حیوان دو حرارت است یکی حرارت ناری و یکی حرارت غریزی و سبب موت را اسباب
دیگر حرارت غریزیه برطرف میشود و حرارت ناری باقی میماند و در کتب حکمای هند
مذکور است که بدن مرکب از پنج جزء است چهار عنصر مشهور و یک جزء آسمانی و دور نیست
که مراد ایشان همین مذهب ارسطو باشد و چون ادلهٔ هیچ یک از طرفین تمام نبود ذکر آن
نشد و رطوبت کیفیتی است که سبب آن قبول تشکلات بسهولت میشود مثل موم و یبوست
برخلاف آن کیفیتی است که سبب آن قبول تشکلات بصعوبت میشود مثل سنگ و آهن
و آهن و بعضی رطوبت را تفسیر باین میکنند که بجسمی که برخورد زود بچسبد مثل آب
و یبوست برخلاف این و این چهار کیفیت را اوائل ملموسات نامند و دیگر ملموسات را ثوانی
میکنند و اکتفا بذکر این اربعه شد دیگر کیفیات مذوقه که حس ذائقه آن را

ادراک میکند و مدرکات ذایقه عبارت از طعوم است و اصول طعوم را نه طعم میدانند و دعوی میکنند
که جسمی که طعمی دارد یا حرارت دارد یا برودت یا اعتدال و آن جسم خالی نیست یا لطیف است یا کثیف
یا معتدل و از ضرب سه در سه نه قسم حاصل میشود و این تفصیل حرارت اگر با لطافت باشد
طعم حراقت حاصل میشود مثل طعم دار چینی که تندی خاصیت و اگر با کثافت جمع شود طعم مرارت
و تلخی حاصل میشود و اگر با اعتدال جمع شود طعم ملوحت و شوری حاصل میشود و برودت
اگر با لطافت جمع شود طعم حموضت و ترشی حاصل میگردد و اگر با کثافت جمع شود طعم عفوصت
مثل طعم مازو حاصل میشود و اگر با اعتدال جمع شود طعم قبض مثل فوفل حاصل میشود و فرق
میان عفوصت و قبض این است که عفوصت در ظاهر زبان و باطنش تاثیر میکند و قبض
در همین ظاهر تاثیر میکند و یبس و اعتدال در حرارت و برودت اگر با لطافت بوده باشد
طعم دسومت و چربی حاصل میشود و اگر با کثافت جمع شود طعم حلاوت حاصل میشود و اگر
با اعتدال جمع شود طعم تفاهت حاصل میشود و مراد از تفاهت طعمی است مثل طعم آهن
و سنگ که تا بوضع خلقیت محسوس نمیشود و بعد از آنکه او را تحلیل باجزاء ریزه ریزه
دهند بلکه در تلطیف او بکوشند محسوس میشود و از آنچه ذکر شد نه قاعده
کلیه تحصیل شد یکی آنکه هر چربی مزاجش حار و جرمش معتدل است دیگر آنکه
هر تلخی مزاجش حار و جرمش کثیف است دیگر آنکه هر شوری مزاجش حار و جرمش معتدل است

دیگر

و باقی کلیات بر این قیاس و بر کلیات ابحاث و اجوبه در کتب مطوله مذکور است و این اصول طعوم است
و باقی طعوم را مرکب از این طعوم میدانند دیگر مشمومات که کیفیاتیست که حس شامه
ادراک آنها میکند و آن بوهاست و حصری و ضبطی از برای آن نیست و بتجربه معلوم شده
که بعضی نافع بقوای دماغ و بعضی مضر آنند و تفصیل آن و وجه آنکه آن چه را نافع و این چه را مضر است
لایق مقام نیست دیگر مبصرات که کیفیاتیست که حس باصره آنها را ادراک میکند و میگویند
که اوایل مبصرات ضوء و لون است یعنی چشم باصره بی وساطت امری ادراک میکند این دو کیفیت را
و دیگر اموری که ادراک میشود بوساطت این دو کیفیت است و در شرایط ابصار محلی از آن مذکور
شد و معنی لون ظاهر است و اقسامش از حصر بیرون نهایت تمام اقسام محصور میان دو نوع است
یک طرف لون نوع بیاض است و یک طرف نوع سواد و باقی انواع میان این دو نوع اند بازه
بسفیدی اقرب مثل زردی و بازه بسواد اقرب مثل کبودی و نوع بیاض نیز مراتب مختلفه
دارد اما آیا بمرتبه برسد که بالاتر از آن محال باشد که بهم برسد وجوداً و عقلاً معلوم نیست
و همچنین سواد و بعضی را عقیده این است که الوان وجودی در خارج ندارند و بسبب اسبابی
از خارج متخیل میشوند و سبب رؤیت بیاض این را میگویند که هرگاه شعاع بر اجزای
چیزی واقع شود و از بعضی از آنها بر بعض منعکس گردد و آن چیز سفید دیده میشود مثل آنکه
شیشه را که بکوبند سفید می نماید و شیشه که شکسته شد موضع شکسته سفید بنظر می آید

وحق این است که انکار وجود الوان خلاف بدیهه است وحس ادراک میکند ومشاهده میشود
ونمیتوان گفت که حس همه جا غلط میکند والا امان از بدیهه حس برطرف میشود اما شک نیست
که گاهی غلط در محسوسات میشود ودر مبصرات والوان نیز گاهی غلطی کند مثلا در ابر هرگاه
اندک آبی بوده باشد وبآفتاب نگاه کنند الوان مختلف بنظر می آید وشیشه که در پیش چشم می
گذارند شاهد صدق است بر این معنی اما ضوء در حقیقت آن خلافست بعضی از حکما را
عقیده آنست که ضوء اجرامیست صغار که از مضیء جدا میشود وبر اجسام واقع میشود ومحققین
را عقیده آنست که کیفیتیست که بسبب مقابله اجسام در اجسامی که مقابل آنها باشد حاصل
میشود اما کیفیت حصول آن که توهم میشود که خطی از جسم روشن بآن جسم رسید واین توهم
در جائی که انعکاس میشود بیشتر است وبیک مثال جزئی آن برای آن ایراد کنیم مثلا جسم
مضیء را الف فرض کنیم وصفحهٔ آیینه را خط ب ج فرض کنیم خطی که از الف بنقطهٔ
ج آید ب ج ک د دو زاویه اج ب تحصیل می نماید واز نقطهٔ ج خط ج
ک بنقطهٔ ک میرود ونقطهٔ ک روشن میشود باین وضعی باید باشد که زاویهٔ
الف ج ب که اول بهم میرسد مساوی زاویهٔ ک ج د بوده باشد وهمچنین
در ابصار هرگاه نقطهٔ الف مردمک چشم باشد وبر صفحهٔ ب ج د که آیینه است بنقطهٔ
ج برسد نقطهٔ ک در فرض مذکور دیده میشود یعنی در فرض دیده میشود که زاویهٔ

ک ج د

ک ج د مساوی زاویهٔ اج ب بوده باشد پس باین سبب ونظایر این توهم میشود که خطی
بلکه جسمی حرکت کرد وبر چیزی واقع شد واز آن برگشت وبر جرم دیگر افتاد واما تحقیق این است
که این مقابله سبب حصول کیفیتی در مقابل میشود وهمچنین در جرم دیگر هرگاه باین نحو باشد که اگر
توهم خطی بکنیم که از مضیء بر جرم اول واقع شد وزاویه تحصیل نمود واز این جرم خطی دیگر بیرون
رود که مثل آن زاویه را تحصیل کند وبآن جرم ثانی برسد واین لون وضوء صباحت دیگر شد
اوایل مبصراتند وبعد از این شکل وحجم ودوری ونزدیکی وغیر آن مدرک میشود دیگر
کیفیات مسموعه است که مدرک آن حاسهٔ سامعه است واول مدرکات آن صوتیست
که در هوا بهم میرسد وبعد از آن کیفیاتی که در این صورت بوده باشد مثل بلندی وپستی
وحروف وکلمات وتمام این مدرکات از امور غیر قاره است که بتدریج موجود میشوند
ودر وقت وجود جزء ثانی جزء اول باقی نیست قسم دیگر کیفیات استعدادیه است مثل آنکه
بدن حالتی بهم میرساند که بآن زود چیزی متاثر میشود ومرض عارض او میگردد قسم دیگر
کیفیات نفسانیه است یعنی کیفیاتیست که مخصوص بجسمانی است که نفس حیوانی داشته باشد
واین کیفیات در جماد ونبات نیست واقسام این کیفیات بسیار است اما بذکر
بعضی اکتفا میرود اول علم یعنی دانستن ومقابل آن جهلست وعلم منقسم میشود بدو قسم
یکی تصور ویکی تصدیق چه علم یا ادراک وقوع نسبت واذعان وحق دانستن آن نسبت است

بانه اگر ادراک با اذعان نسبت است تصدیق والا عبارت تصور مثال اول دانستن آنکه زید قائم است
ومثال دوم ادراک زید و هر یک منقسم میشوند به بدیهی و نظری تصور بدیهی مثل دانستن گرمی
و سردی و تصور نظری مثل ادراک حقیقت جن و ملک و تصدیق بدیهی مثل تصدیق بآنکه سه
از دو بیشتر است و تصدیق نظری مثل تصدیق بآنکه جسم متصل واحد است و قضیه که مورد
تصدیق است مثل زید ایستاده است هرگاه مدرک شود حال از چند قسم بیرون نیست یا ایستاده
و نه ایستاده در نظر عقل مساویست که هیچیک بر دیگری رجحان ندارد یا یک طرف رجحان
دارد اول حالت شک است و هر دو طرف متصوراند و تصدیق بهیچیک نشده دوم
که یک طرف راجح باشد با احتمال طرف دیگر چه هرگاه اگر بی دهد آن طرف راجح مظنون
و نفس بآن تصدیق نموده اما بعنوان ظنی و آن مرجوح موهوم است و نفس او را ادراک
کرده بر سبیل تصور و وهم نمودن و اگر آن طرف دیگر را احتمال ندهد حالت جزم است
و بآن امر تصدیق شده بر سبیل جزم و تصدیق جزمی یا مطابق واقع است مثل اعتقاد
بآنکه عالم حادث است یا مخالف واقع مثل اعتقاد بآنکه عالم قدیمست ثانی جهل مرکب است
و اول که اعتقاد جازم مطابق واقع است یا در ذهن راسخ است که بتشکیک کسی بر طرف
نمیشود یا راسخ نیست و از آن اعتقاد زود بر میگردد اول را یقین گویند
و دوم را مثل اعتقاد مقلد و جهل نیز بر دو قسم است یکی جهل بسیط که عبارت

از اینست

از اینست که چیزی را نداند و دوم جهل مرکب که عبارت از این است که اعتقاد خلاف واقع بهم رساند و این را
جهل مرکب از این راه میگویند که دو جهل است یکی آنکه واقع را نمیداند دوم آنکه نمیداند که نمیداند و حاصلش
این است که نمیداند و باید دانست که شک نیست که علم بمعنی دانستن که مقابل جهل است کمال است و بعد
از نعمت وجود نعمتی اعظم از علم نیست و آیات و احادیث و ادله عقلیه بر این شاهدند و میان اقسام
علم تفصیلی که گذشت آنچه کمال عمده است در تصورات تصور امریست بنحوی که مطابق واقع باشد
و در تصدیقات یقین است باین معنی که گذشت یعنی اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع و شک نیست
که هر چند علم بیشتر شود کمال بیشتر است و هر چند معلوم اشرف باشد کمال عظیمتر است و جهل چنانچه
ذکر شد شک نیست که نقص است و جهل مرکب عمده امراض نفسانیست و هر چند زیاده باشد
نقص بیشتر است و در بعضی مسائل موجب کفر و شقاوت ابدیست حق تعالی بفضل خود توفیق
تحصیل کمال و نجات از ضلال و وبال روزی کند بمنه وجوده و مناسب این مقام ذکر عقل است
چه تحصیل نتایج و فرق میان صواب و خطا و تمیز حسن و قبح براوست و عقل در لغت بمعنی
ادراک و یافتن امور است و در اصطلاح علوم بچند معنی مستعمل میشود یکی جوهری که مجرد
از ماده باشد و تعلق بجسمانیات نداشته باشد نه در وجود و نه در فعل یعنی حلول
در جسمی نه نموده باشد و کاری که خواهد بکند محتاج بآلت جسمانی نبوده باشد مثل
نفس انسانی که اگر چه حلول در جسم نه نموده اما در کاری که خواهد بکند محتاج بآلت

جسمانی مثل دست و پا و قوای جسمانی هست و وجود عقل باین معنی مذهب حکماست و در حکمت الهیه
بیان صحت و بطلان او خواهد شد انشاء الله تعالی دویم حالتی که نفس هرگاه باو متصف باشد
کسب کمالات میکند و باو نسبت حسن و قبح اشیا درمی یابد و عقل باین معنی در اشخاص انسانی
متفاوتست چنانچه مشاهد و معلوم است و مقابل این عقل حالت جنونست والجنون
فنون سیم مراتب نفس در قوت علمی و عملی و بیان این سخن آنست که کمال نفس انسانی چنانچه
در صدر رساله گذشت دو قوتست یکی قوت علمی که بسبب آن استفاده معارف و علوم
می نماید و آن عقل نظری گویند دویم قوتی که بسبب آن تحصیل اوصاف کریمه و اجتناب
از اخلاق ذمیمه می نماید و آن را عقل عملی گویند و هر یک از عقل نظری و عقل عملی چهار مرتبه
دارند اما مراتب عقل نظری آنست که نفس یا متصف بکمالست یا استعداد آن دارد
که متصف شود و هنوز متصف نشده و استعداد یا استعداد بعیداست یا استعداد
متوسط یا استعداد قریب و توضیح این سخن آنست که نفس در ابتدای خلقت
عاری از علوم نظریه است و همچنین از مقدماتی که او را بنظریات برساند هم عاریست
اما قابل آن هست که تحصیل مقدمات بکند و از آن نتایج بگیرد پس استعداد
علوم نظریه دارد اما استعداد دوری و این مرتبه را عقل هیولانی گویند
و تشبیه نموده اند او را بهیولائی که استعداد صورتها دارد و فی حد ذاتها

صورتی ندارد و بعد از آنکه تحصیل ضروریات نمود و قوت بر تحصیل نتایج و کسب کمال بهم رسانید
در این مرتبه هرچند کمال حاصل نشده اما استعداد حصول او قوی شده که اگر خواهد بکسب
و فکر تحصیل می کند و این مرتبه را عقل بالملکه گویند باعتبار آنکه ملکه کسب از برای او حاصل شده
و بعد از آنکه تحصیل علوم نمود معلومات در این وقت نزد او حاضر است اما برای حضور اعتمادی
نیست چه باندک غفلتی از خاطر میرود و باید بتذکر او را کسب نمود پس باید که ملکه مستحضر شود
تا حالتی تحصیل کند که هر وقت که خواهد معلومات خود را بخاطر بیاورد تواند بخاطر آورد
و محتاج بکسب و فکر تازه نباشد و این مرتبه را عقل بالفعل گویند هرچند که در این مرتبه
معلومات بالفعل حاضر نیست اما قوت بر حاضر ساختن آن بحد کمال رسیده و استعداد
قریب گشته و بعد از این مرتبه مرتبه ایست که معلومات همه در نزد نفس حاضر است
و این مرتبه را عقل مستفاد گویند باعتبار آنکه ادراکیست که از عقل عاشر که خزانه دار
صور عقلیه است استفاده نموده و از آنچه ذکر شد ظاهر گردید که مراتب پنج است
اول هیولانی چنانچه گذشت دویم عقل بالملکه چنانچه گذشت سیم مرتبه
علم دارد اما راسخ نشده و تا غافل شود از یاد میرود و محتاج بکسب و فکر تازه است
و دو مرتبه بعد از آن چنانست که گذشت و آن مرتبه سیم را بعضی کمال اتصاف میکنند
و عقل مستفاد بر این اطلاق می کنند و میگویند که عقل مستفاد دو مرتبه از برای نفس حاصل می شود

از این است که مراتب را چهار حساب میکنند وبعضی این مرتبهٔ سیم را کال حساب نمی کنند باعتبار آنکه
بقائی وثباتی ندارد ومراتب را چهار می دانند وباید دانست که این مراتب را گاهی قیاس
بیک علوم حساب می کنند وگاهی باعتبار کل معلومات که از شأن شخص باشد حساب می کنند
اول مثل آنکه ما نمی دانستیم که هر فاعل مرفوع است ومقدمات این مسئله را هم نمی دانستیم
این مرتبهٔ عقل هیولانی وبعد از آنکه مقدمات او را دانستیم مرتبهٔ عقل بالملکه وبعد از آنکه
انقدر ورزیدیم که هر وقت که خواهیم بخاطر بتوانیم آورد مرتبهٔ عقل بالفعل وبعد از آنکه
بخاطر بیاوریم مرتبهٔ عقل مستفاد واین مراتب از برای اکثر افراد انسان در دنیا حاصل است
ومیشود که شخصی نسبت بیک علوم در مرتبهٔ عقل مستفاد باشد ونسبت بعلوم دیگر
در مرتبهٔ عقل بالفعل وغیر آن وهرگاهی که قیاس بکل معلومات حساب کنند عقل هیولانی آنست
که علم بهیچ چیز نباشد وعقل بالملکه آنکه استعداد کسب معلومات را چنین ضبط نموده
که هر وقت که خواهد بخاطر بیاورد وعقل مستفاد آنکه تمام معلومات مذکوره نزد او
حاضر ومشاهد باشد وباین اعتبار شک نیست که در این نشأه اکثر افراد انسان
مرتبهٔ چهارم بلکه مرتبهٔ سیم را هم ندارند وظاهر این است که غیر انبیا وائمه علیهم السلام
کسی نداشته باشد واما مراتب عقل عملی نیز چهار مرتبه است مرتبهٔ اولی تهذیب
ظاهر خود است که شرع مقدس را اسوه دانند وافعال واعمال را مطابق شرع

شریف

شریف بجا آورند وترک واجبات واتیان محرمات ننمایند مرتبهٔ دویم آنست که نفس را موصوف
بکمال اخلاق ورذیله را از خود سلب نماید وعمدهٔ اوصاف چهار ملکه است که جود وعدالت وشجاعت
وعفت باشد واین صفات کمال را خلق وملکهٔ خود کند ونفس را فارغ بصفات حسنه ساده
مرتبهٔ سیم آنکه از حضرت الهی متوصفات بطلبند ومعارف بر او فایض گردد مرتبهٔ چهارم
آنکه بالکلیه متوجه جناب الهی گردد وخود را در دنیا ودر این بدن عاریه داند وباین عنوان که ترک
اهل وعیال ننماید بلکه میل دلش باید بحق تعالی باشد وهرچه در دنیا متوجه شود بقصد تحصیل رضای
الهی باشد واین مراتب از برای مؤمنین کامل هم حاصل میگردد وکلام معجز نظام امیر المؤمنین علیه السلام
که در نهج البلاغه ذکر شده که آن حضرت در وصف مؤمنین فرموده اند اشاره باین مرتبه است
دویم قدرت که عبارت از امری است که بسبب او فاعل تواند که کاری را با قصد وشعور بکند
ونتواند که نکند واین را اختیار ومتصف باین وصف را فاعل مختار میگویند وقدرت بمعنی دیگر
نیز اطلاق میشود که عبارت از حالتی است که فعل از فاعل بسبب او سر زند خواه با شعور باشد
وخواه بدون شعور اما نتواند که ترک آن کار بکند وآن فعل لازم ذات فاعل باشد باین معنی
که اگر مانعی نباشد البته این فعل واقع شود واین معنی را ایجاب ومتصف باین را فاعل موجب
گویند وقدرت حق که حقیقت کمال است ومناط حمد وملامت میشود معنی اول است دیگری لذت
والم است ومرجع این دو بعلم است بیان این آنکه بعضی احوال ملایم نفس است وبعضی غیر ملایم

و اگر امور ملایمه حاصل شود و ادراک حصول آن یا ادراک ملایمت آن نشود لذتی نیست و اگر امور
غیر ملایمه حاصل شود و ادراک آن بنحوی که مذکور شد نشود المی نیست پس در لذت ضرور است
که ادراک ملایم بشود از حیثیت ملایمت و در الم ضرور است که ادراک غیر ملایم بشود از جهت
ملایم نبودن بعضی لذت و الم را نفس این دو ادراک میدانند و بعضی حالتی میدانند
که بعد از ادراک مذکور حاصل میشود و لذت و الم دو نوعند حسی و عقلی و هر یک از حواس
ظاهره و باطنه را اموری چند است که ملایم اوست و اموری چند هست که غیر ملایم آنست
و باعتبار ادراک ملایم لذت و باعتبار ادراک غیر ملایم الم حاصل میشود مثلا از دیدن
سبزه و گلزار لذت حاصل میشود و از دیدن امور قبیحه الم و از شم عنبر و ریاحین
لذت و از شم امور خبیثه الم حاصل میشود الی غیر ذلک و قوت عاقله را نیز ملایمات
مثل علم و عدل و سایر صفات کمال و منافرات مثل جهل و ظلم و سایر صفات نقص
هست و لذت باعتبار حس باطنی اقوی و اکمل از لذت باعتبار حس ظاهر است
و از این جهت مشاهد میشود که عقلا از جهت تحصیل لذت غلبه بر دشمن مرتکب
مشقتهای عظیم میشوند و دست از مستلذات بری دارند و لذت عقلیه
که باعتبار تحصیل علوم و صفات کمال است اقوی و اتم تمام لذتهاست و همچنین
المی که باعتبار فقدان این امور باشد اعظم المهاست و از این است که کسی

که عقلش

که عقلش غلبه بر قوای جسمانی کند دست از ملاذ حسیه بر میدارد و تحصیل کمالات
میکند و شخصی که چنین کند عند الخالق و الخلایق پسندیده و حمید بود در این نشأه
و در آن نشأه خوشحال و سعید است و یکی از کیفیات نفسانیه اراده و کراهت است
و این دو حالت اند وجدانی مثلا آدمی هرگاه تصور فعل نمود و دانست که این فعل نافع
اوست بعد از این دو ادراک قصد کردن آن کار کند و اراده عبارت از این قصد است
و اکراه ترک آن کار کردن و باز داشتن است و دیگری از کیفیات نفسانیه حیات است و
مقابل آن موت است و حیات حالتیست که منشأ حس و حرکت و اوصاف نفسانیه
تمام بر او مترتب متفرع و بمدخلیت او حاصل میشود قسم رابع کیفیات مختصه بکمیات است
قبل از این اقسام کمیات گذشت و هر قسمی را کیفیتی هست کیفیات مثلا خط مستقیم میشود
و منحنی استقامت و انحناء دو کیفیت اند که عارض خط شده اند **فصل پنجم** در مقوله
اضافه است و اضافه عبارت از نسبت است و نسبت در میان دو چیز که بهم رسد
بهر یک قیاس بدیگری کرده نسبت قایم میشود مثلا هرگاه نسبت ابوت میان زید و
عمرو بهم رسد و زید قیاس بعمرو پدر باشد عمرو قیاس بزید کرده پسر خواهد بود و ابوت
اضافه ایست که قایم بزید است و بنوت اضافه ایست که قایم بعمرو است و زید و عمرو دو طرف
اضافه اند و این دو نسبت که قایم بدو طرف اضافه اند گاه هست که دو نام دارند مثل مثال

مذکور و مثل عالمیت و معلومیت و علیت و معلولیت و گاه هست که یک نام دارند مثل اخوت که هرگاه
زید قیاس بعمرو برادر باشد عمرو هم قیاس بزید برادر خواهد بود اما انچه بزید قائم است برادر عمرو
بودن وانچه بعمرو قائم است برادر زید بودن است واین دو اضافه است امایکنام دارد
وبعضی از راه اتحاد اسم خیال کرده اند که یک عرضند که قائم بدو موضوعند چنانچه سابق
اشاره باین شد وبطلان این خیال ظاهر گردید وباید دانست که هر عرضی چنانچه گذشت
موضوعی میخواهد واین عرض قائم بان موضوع است امابران موضوع محمول نمیشود ومشتق
ازان عرض بران موضوع محمول میشود مثلا بیاض موضوعی میخواهد که ان جسم است وبران
جسم بیاض محمول نمیشود ونمیتوان گفت که ان جسم بیاض است ومشتق از بیاض که ابیض باشد
بران جسم محمول میشود که میگوییم جسم ابیض است اضافه نیز داخل این کلیه است مثلا ابوت
موضوعی میخواهد زید است وبر زید ابوت محمول نمیشود ونمیتوان گفت که زید ابوت است
بلکه مشتق از ابوت که اب باشد بر زید محمول میشود که میگوییم که زید پدر است پس سه چیز
متحقق شد یکی ابوت دویم مفهوم اب سیم زید که اب بر او محمول میشود اول که ابوت
باشد او را مضاف حقیقی میگویند وهریک از این دو معنی دیگر را مضاف مشهور
میگویند واز احکام مقوله اضافه چند حکم باید مذکور یکی انکه اضافه عارض همه
اشیا میشود وحق انکه هیچ اضافه نیست که اضافه عارض او نشده باشد مثلا ابوت که با موضوع

سوم

خود

خود لنت حالتیست محلیت دارد که ابوت حالتست وزید محل اوست واین حالیت هم اضافه است
قائم بابوت واین قیام هم اضافه است قائم بحلول وهکذا الی غیر النهایة دویم انکه اضافه موجود در
خارج نیست ودلیل براین انکه در حکم اول ظاهر شد که هیچ اضافه نیست که اضافه عارض او نشده
باشد واین اضافه را هم اضافه عارض شده الی غیر النهایة گوییم پس اگر اضافه موجود در خارج
باشد باید امور غیر متناهیه مترتبه در خارج موجود باشد واین بادله ابطال تسلسل باطل است
دلیل دیگر انکه اضافه چنانچه عارض موجودات خارجیه میشود عارض معدومات خارجیه هم میشود
مثلا علت چنانچه عارض نار میشود وحق است که نار علت حرارتست عارض عدم نار میشود
وحق است که نبودن اتش علت نبودن گرمیست وعدم موجود خارجی نیست پس اگر اضافه
موجود بودی لازم می امد که موجود عارض معدوم شده باشد وتالی باطل است بیان ملازمه
ازانچه گفتیم ظاهر شد وبطلان تالی احتیاج ببیان ندارد چه بدیهه عقل حکم میکند بانکه موجود
قائم بمعدوم نمیتواند شد وچون رسید که اضافه قائم بمعدوم در خارج موجود نیست گوییم که هیچ
اضافه باید در خارج موجود نباشد چه عقل فرق میان اضافات نمیگذارد وحکم میکند
که اگر موجودند همه موجودند واگر موجود نیستند هیچ یک موجود نیستند حکم ثالث
انکه اضافه چنانچه دانستی از نسبت متکرره است پس هر وقت که اضافه حاصل شود
باید ذو اضافه حاصل باشد مثلا ابوت که حاصل شود باید که بنوت حاصل باشد

هر دو تصور و هم در اتصاف نفس الامری پس هرگاه تصور ابوت کند باید تصور بنوت نماید
و این معنی کلام قوم است که میگویند که متضایفان در تعقل معاند و همچنین در اتصاف نفس الامری
هرگاه شخصی متصف بابوت باشد شخصی دیگر متصف به بنوت باشد و اگر هذا ابلهم برسد
باید هذا ابن لهم رسد و اگر ابوت غیر متناهی باشد باید بنوت نیز غیر متناهی باشد
و این معنی کلام قوم است که میگویند که متضایفان باید متکافی در وجود باشند و این حکم
بدیهی است و از اصول غیر عزیز است که تفاریع بسیار بر این متفرع میشود فلیکن علی ذلک منک

فصل ششم

در مقوله این و آن عبارت از بودن چیزیست در مکان و سابقا معلوم شد
که اگر مکان عبارت از خلا بوده باشد همه اجسام مکان خواهند داشت پس مقوله این شامل
کل اجسام است و اگر مکان عبارت از سطح بوده باشد مقوله این شامل کل اجسام
نخواهد بود و همچنین معلوم شد که مکان منقسم بطبیعی و غیر طبیعی است پس این نیز چنین است
و اکوان بنابر مشهور میان متکلمین چهار است حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و مناسب است
که در این مقام تحقیق حرکت و سکون و مقولاتی که حرکت در آن میشود نموده شود و بیان
این در چند مطلب میشود

مطلب اول

در بیان معنی حرکت و سکون و کیفیت تقابل
آنها قدمای حکما حرکت را چنین تفسیر کرده اند که خروج از قوت بفعل است بر سبیل
تدریج و سکون مقابل این است و بیان این تعریف این است که امری که بوصفی متصف

نباشد

نباشد یا از شان او اینست که متصف باو بشود یا نه اول مثل جسم سفید که اگر سیاه نیست بالفعل
اما از شان او هست که سیاه شود و ثانی مثل هوا که سیاه نیست و از شان او نیز نیست که سیاه شود
و ثانی که قوه سیاه شدن نیست حرکت در سیاهی متصور نیست و اول که از شان او هست که متصف
شود یا دفعة و یکبار متصف میشود مثل ملاقات و تماس جسمی بجسمی که در آنی که این جسم بآن جسم میرسد
تماس حاصل میشود یا آنکه کم کم و بتدریج حاصل میشود مثل آب را که گرم کنیم که آن آب کم کم گرم میشود
قسم اول که دفعة بهم میرسد حرکت نیست و قسم دوم حرکت است و واضح از این در بیان معنی حرکت آنست
که امری که وصفی را نداشته باشد و بعد از آن وصف از برای او حاصل شود یا در قطعه از زمان
و فردی از آن وصف را دارد یا در هر آنی که در آن زمان فرض کنیم فردی جدا جدا دارد
و در آنی که فردی را دارد و در آن دیگر آن فرد را ندارد و فردی دیگر را دارد و اول مثل آنکه جسمی
در مکان یک ساعت بوده باشد و در این صورت آن جسم در هر آنی که در آن ساعت فرض کنیم
همان مکان را دارد و مکان او تغییر نیافته این سکون است و دوم مثل آنکه جسمی از بالا بزیر
در یکساعت بیاید در این صورت آن جسم در هر آنی که در آن ساعت فرض کنیم مکانی دارد
که در آن دیگر آن مکان را ندارد و کم کم مکان او تغییر می یابد و این حرکت است و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که در حرکت ضرور است که متحرکی موجود باشد و در مقوله که حرکت می کند
افراد آن مقوله برای او بتدریج وارد شود و در سکون ضرور است که ساکنی موجود باشد و چنین نباشد

که در هر آن فردی خاص را از مقوله داشته باشد پس امری که موجود باشد نه بر او متحرک صادق آید
و نه ساکن و از این ظاهر شد که تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم ملکه است **مطلب دوم**
در بیان اقسام حرکت حرکت را سه قسم نموده اند قسری و ارادی و طبیعی چه متحرکی که حرکت می نماید
حال خالی نیست که یا خارجی قاسری او را حرکت داده و آن حرکت را از آن قاسر کسب نموده
از بابت سنگی که به بالا اندازند یا نه اول حرکت قسریه و دوم که خارجی را دخل نبوده
بلکه آن حرکت مستند بذات متحرک بوده باشد خالی از این نیست که آن متحرک یا ذی
شعور است و آن حرکت از او از روی اراده و اختیار صادر میگردد یا عدیم الشعور است
اول از بابت حرکت انسان و غیر آن از سایر انواع حیوان که از روی اراده و اختیار
از ایشان صادر میگردد و آن را ارادی میگویند و دوم از بابت حرکت سنگ بپایین
و آن را طبیعی می نامند و حکما را عقیده آنست که در جمیع اقسام ثلث حرکت واسطه قریبه
آن میل است و میگویند که در حرکت ارادیه محرک نفس نباتی یا نفس حیوانی یا نفس
انسانی است و آن محرک احداث میلی در جسمی که آن نفس با و متعلق است می نماید
و بوساطت آن میل حرکت واقع میشود و در حرکت طبیعی ظاهرا محرک را طبیعت که عبارت
از صورت نوعیه است می دانند و میگویند که او احداث میل در جسمی که آن صورت
در او حلول کرده می نماید و بوساطت میل حرکت حاصل میشود و در حرکت قسریه

میگویند

میگویند که کاری که قاسر می کند اینست که احداث میلی از طبیعت مقسور می نماید و فاعل حرکت او نیست
بلکه طبیعت جسم مقسور است بوساطت آن میلی از قاسر بهم رسیده و تحقیق قول ایشان در تحقیق
افعال منسوبه بصور نوعیه قبل از این گذشت **مطلب سیوم** در بیان آنچه در حرکت ضرور است
و آن شش امر است **یکی** مبدا **دوم** منتهی **سیوم** علت فاعلی حرکت که آن را محرک گویند
چهارم علت قابلی حرکت که او را متحرک گویند **پنجم** مقوله که در او حرکت واقع شود **ششم**
زمانی که در او حرکت واقع شود اما وجود مبدا در حرکات حادثه ظاهر است چه هرگاه حرکت حادث
شود البته مبدائی خواهد بود که حرکت در او نبوده و بعد از آن بهم رسیده و اما وجود منتهی
در حرکات منقطعه ظاهر است چه هرگاه حرکت ختم شود پس منتهی خواهد داشت و اما در حکمت الهی
بیان حدوث عالم خواهیم کرد پس ظاهر میشود که حرکت ازلیه نیست و هر حرکت که بوده
یا بعد از این بهم رسد مبدا خواهد داشت و حاصل کلام آنکه هیچ این نیست که وجود
مبدا از لوازم حرکت است تا بحث بیاید که حرکت هرگاه ازلی باشد مبدا ندارد بلکه
سخن این است که مبدا در حرکات حادثه ضرور است و بیان لزوم مبدا با این معنی که ذکر شد
ظاهر است پس این قضیه حق شد که هر حرکت حادثی مبدا دارد بالضروره و چون ابطال
قدم عالم می نمائیم ظاهر میشود که هر حرکتی حادث است و از ضم این دو مقدمه نتیجه
میگیریم که هر حرکتی مبدئی دارد و در جانب منتهی این دعوی نمیکنیم که هر حرکتی منتهی

که دارد هر حرکتی که در خارج واقع شود دلیل بر انتهای او نداریم و از این جهت میگوییم که حرکات
منقطعه منتهی دارند اما بیان محرک و متحرک خود ظاهر است و ذکر علت محرکه که در اینجا
نموده‌ایم از جهت عرضیت و الا ظاهر است که هیچ ممکنی بدون علت فاعلیه موجود نمیشود
و این حکم اختصاص بحرکت ندارد و اما مقوله در زمان از تحقیق معنی حرکت لزوم این
دو ظاهر شد **مطلب چهارم** در بیان نحو وجود اجزای حرکت در مطلب اول ظاهر شد
که متحرک در زمان حرکت متصف میشود بافراد متعدده از مقوله که در آن حرکت
می نماید و هیچ فردی در دوام متصف نیست الحال گوییم که حال از این دو بیرون نیست
که افراد مقوله یا متناهی اند یا غیر متناهی و بر هر تقدیر یا موجودند بالفعل یا بالقوة
پس چهار احتمال است احتمال اول آنکه افراد متناهی موجود باشد احتمال دوم آنکه
افراد متناهی باشد و موجود بالفعل نباشد و این دو احتمال باطل است چه در حرکت
اینیه شک نیست که هر حدی از حدود مسافت اینیه است و در مسئله ابطال
جزء لا یتجزی ظاهر شد که جسم قابل انقسامات غیر متناهی است و ظاهر است
که باعتبار هر قسمتی حدی خاص دارد و حاصل میشود و متحرک بهمه حدود مسافت
باید برسد چه اگر ببعضی حدود نرسد لازم می‌آید که طفره نموده باشد و معنی
طفره آنست که متحرک بحدی از حدود مسافت برسد و بعد از آن بحد دیگر برسد

که میان



که میان این دو حد حدی باشد که بآن نرسیده بحد بعد برسد و بطلان طفره از اجلای بدیهیات است
و احتمال سیم آنکه حدود مسافت غیر متناهی و موجود باشد و این احتمال نیز باطل است چه هرگاه حدود
غیر متناهیه در مسافت موجود باشد لازم می‌آید که مسافت مرکب از حدود غیر متناهیه و جسم مرکب
از اجزای لا یتجزی غیر متناهیه بوده باشد و بطلان این سابقا ظاهر شد و چون این سه احتمال باطل
شد احتمال رابع باقی ماند که افراد مقوله غیر متناهی باشد و موجود بالفعل نباشد و از آنچه
بیان شد امور چند ظاهر گردید **اول** آنکه زمان نیز قابل انقسامات غیر متناهیه است
و اقسام موجود بالفعل نیستند چه حال اجزاء زمان از این چهار بیرون نیست یا متناهیست
و موجودند یا متناهی است و موجود بالفعل نیستند یا غیر متناهی است و موجود بالفعل اند
یا غیر متناهی است و موجود بالقوة است دو احتمال اول باطل چه هرگاه اجزای زمان مثلا ده
جزء باشد که هیچ جزوی قابل قسمت نباشد و در هر جزوی متحرک در یک جزء مسافت
باید که آن جزء مسافت نیز قابل انقسام نباشد چه اگر آن جزء نصف داشته باشد متحرک نصف
او را در نصف جزء زمان طی خواهد کرد پس آن جزو از زمان نصف هم رساند و مفروض این بود
که جزء زمان قابل قسمت نیست و اگر آن جزء زمان قابل قسمت باشد یا قابل انقسام باجزای
متناهیه خواهد بود و هر جزوی از این اجزاء قابل قسمت نیست یا باجزای غیر متناهیه
در اول لازم می‌آید که آن جزء مسافت که در هر یک از این اجزای متناهیه قطع میشود قابل انقسام نباشد

وهمچنین بازای اجزای باقیهٔ زمان در مسافت اجزای غیر منقسمه هم می رسد و لازم می آید که جسم مرکب
از اجزای لا یتجزی باشد و در احتمال ستیم نیز همین محذور لازم است با محذورات دیگر مثل سریع
بطیئی نرسد و غیر آن هم امر دویم آنکه انقسام هر یک از حرکت و مسافت و زمان انقسام دیگری را
لازم دارد نه باین معنی که در هر یک اجزای بالفعل که بهم رسد در دیگری اجزای بالفعل بهم
می رسد بلکه باین معنی که در هر یک اجزای بالفعل یا بالقوة بوده باشد در دیگری همان قدر
اجزای بالفعل یا بالقوة خواهد بود و بیان این ظاهر شد امر سیم آنکه حرکت چنانکه
معلوم شد زمان و مسافت را لازم دارد و هم بر مسافت منطبق است و هم بر زمان یعنی هرگاه
حرکتی در مسافتی و زمانی واقع شود در نصف مسافت نصف حرکت واقع میشود و در ربع
مسافت ربع حرکت و هکذا و همچنین حرکت در نصف زمان نصف حرکت در کل زمان است
و در ربع زمان ربع حرکت در کل زمان است و هکذا اما انطباق مسافت و زمان بر یکدیگر
بواسطه حرکت است چه اگر حرکتی در مسافتی بشود باعتبار انقسام مسافت حرکت منقسم
میشود و لازم می آید که زمان هم منقسم بشود و همچنین باعتبار انقسام زمان حرکت منقسم
میشود و لازم می آید که مسافت هم منقسم شود و اما اگر حرکتی فرض نکنیم از انقسام مسافت
انقسام زمان لازم نمی آید و از انقسام زمان نیز انقسام مسافت لازم نمی آید مطلب
پنجم در بیان کیفیت وجود حرکت در فصول سابقه معلوم شد که در زمان حرکت

افراد

افراد غیر متناهیه مقوله بر متحرک وارد و این افراد موجود بالفعل نیستند بلکه یک امری متصل هست
که با انقسام مسافت و زمان منقسم میشود حال این امر از دو بیرون نیست یا این است که آن امر متصل موجود است
در خارج و قابل انقسامات غیر متناهیه است یا وجود او در خیال است و در خارج وجود ندارد
و بر تقدیر اول حرکت همین موجود خارجی متصل واحد قابل انقسامات خواهد بود و این حرکت را حرکت
بمعنی قطع میگویند و بنابر ثانی یا یک امری موجود خارجی هست که او حرکت باشد یا نه و بر تقدیری که امری
موجود باشد که آن امر حرکت باشد آن امر یا فرد مقوله است یا نه پس احتمالات چهار است احتمال اول آنکه
حرکت بمعنی قطع موجود باشد در خارج و متحرک در اثنای حرکت باو متصف باشد احتمال دویم آنکه
حرکت بمعنی قطع در خارج موجود نباشد اما فردی از مقوله موجود باشد و متحرک در تمام زمان حرکت
بآن فرد خاص متصف باشد و او را حرکت بمعنی توسط گویند احتمال سیم آنکه در اثنای حرکت
امری که حرکت عبارت از اوست موجود است اما فرد مقوله نیست احتمال چهارم آنکه
هیچ امری موجود در خارج نیست و همان امر متصل در خیال موجود است و در احتمال اول و دویم
و چهارم حرکت در هر مقوله فرد آن مقوله است بخلاف احتمال سیم که در آن احتمال حرکت فرد مقوله
نخواهد بود و در سه احتمال اول حرکت موجود است در خارج بخلاف احتمال رابع و در دو احتمال اول
فرد مقوله در خارج موجود است بخلاف دو احتمال آخر و بیان تقویت هر احتمالی و محظورات آن
لایق این مختصر نیست بنابر این بذکر مذهب مشهور اکتفا میشود و آنچه مشهور از مذهب حکماست و تحقیق

و شیخ رئیس بان قایل شده احتمال دویم است که انچه موجود است در خارج از اول حرکت تا اخر ان فرد
شخصی معین است لا معقول و این فرد شخصی بنسبتش بحدود مسافت مختلف میشود و باعتبار اختلاف
نسبت ان امر متصل در خیال حاصل میشود مثل خط در قطرهٔ نازله و دایره در شعلهٔ جواله و ان
اول که فرد معقول است حرکت توسطی گویند و دویم که ان امر متصل است حرکت بمعنی قطع گویند
و هر دو فرد معقول اند مثلا در حرکت اینی حرکت توسطی فرد معین مشخص از اینست و حرکت بمعنی
قطع فردیست از این ممتد و متصل که عقل او را هرگاه منقسم سازد اقسام او هم همه فرد این خواهد
و فرق میان این دو امر بچندین وجه است وجه اول انکه حرکت توسطی موجود است در خارج
و حرکت بمعنی قطع موجود در خیال است دویم انکه حرکت بمعنی توسط جزء ندارد و قابل قسمت نیست
و حرکت بمعنی قطع قابل انقسامات غیر متناهیه است سیم انکه حرکت توسطی چون قابل انقسام
نیست انطباق بر مسافت ندارد و بر زمان نیز انطباق ندارد بخلاف حرکت بمعنی قطع و بر این
مذهب بحث مشهوری هست که حرکت شک نیست که قار الاجزا نیست و از امور غیر قاره است
و معنی غیر قار اینست که اجزای او در وجود با هم جمع نشوند و لاحق که موجود شود سابق معدوم
گردد و حرکت توسطی خود جزء ندارد پس از امور غیر قاره نیست و حرکت قطعی در خارج
وجود ندارد و در خیال اجزای او با هم جمع است پس اطلاق غیر قار بر او بهیچ وجه نتوان
نمود و جواب از این بحث بدو وجه مشهور است که در هر دو وجه اعتماد این سخن است که امر غیر قار

حرکت

حرکت بمعنی قطع است وجه اول انکه غیر قار بودن ان باعتبار فرض وجود خارجی است یعنی عقل حکم
میکند که این امر متصل موجود در خیال اگرچه در خیال اجزای او هم جمع است اما اگر موجود در
خارج میبود اجزای ان با هم جمع نمیشد وجه دویم انکه این امر ممتد اگرچه در خیال اجزای ان
با هم در وجود جمع اند اما با هم حادث نشده اند و حدوث ان بر سبیل تدریج است و غیر قار
بودن ان باعتبار حدوث است که دو جزء ان یکبار حادث نمیشود بلکه جزئی حادث میشود
و بعد از ان جزء دیگر حادث میشود اینکه ذکر شد کلمات مشهوره در کتب است وتحقیق در مسئلهٔ حرکت
انست که استاد محقق و دریای مدقق که مثلش در زمان فلاسفه تا حال بهم نرسیده اقا حسین
ادام الله فیض افاداته و افاض علی قبره بحار رحماته در کتب خود تنقیح ان نموده و ان اینست
که توسط امر اعتباریست و وجود در خارج ندارد و حرکت عبارت از ان نیست بلکه حرکت
از ان امر متصل است که او را حرکت بمعنی قطع میگویند و چگونه عاقل تجویز کند که در حرکت کیفی مثل
میوه که اول سبز است و رنگ برنگ میگردد تا سیاه شود یک رنگ مشخص معین در تمام
این مدت دارد که گاهی بر سبزی منطبق است و گاهی بر سرخی و گاهی بر سیاهی مطلب ششم
در معقولاتی که حرکت در او واقع میشود و حکما حرکت در جوهر را باطل میدانند و دلیلی که
بر این میگویند انست که متحرک باید که در حین حرکت از اول حرکت تا اخر ان شخص موجودی
باشد و در حرکت در جوهر این معنی متصور نیست بیان این سخن انکه حرکتی که در جوهر

فرض کنیم یا حرکت صورت است در هیولی یا حرکت هیولی است در صورت جسمیه یا حرکت جسم است
در صور نوعیه اول که حرکت صورت در هیولی باشد باطل است بدلیلی که سابق مذکور شد
که انتقال حال از محل جایز نیست و دوم که حرکت هیولی در صورت جسمیه باشد نیز باطل است
بدلیل آنکه صور جسمیه که هیولی در آنها حرکت میکند ممکن نیست که موجود باشند در زمان
زیرا که متحرک در مقوله باید که در هر آنی فردی از مقوله را داشته باشد که قبل از آن و بعد از آن
نداشته باشد چنانچه گذشت پس اگر آن صور در زمان باقی باشند لازم می‌آید که هیولی
حرکت در آن صور نکرده باشد و این خلاف فرض است پس متعین شد که هر یک در آن موجود
باشند و در این وقت خالی نیست که میانه هر دو صورتی که هر یک در آن موجودند زمانی هست
که هیچ یک در آن زمان موجود نباشند یا زمانی میانه آن دو آن نیست بنا بر ثانی لازم
می‌آید تتالی آنات و این محال است و بنا بر اول لازم می‌آید که متحرک در حال حرکت موجود
نباشد زیرا که هیولی بی صورت نمیتواند بود قسم سیم که حرکت جسم است در صور نوعیه
نیز باطل است بدلیل مذکور با اندک تغییری و بر این دلیل بحث بسیار وارد است
که بعضی از کلماتی که ذکر شد و بعضی از کلماتی که ذکر خواهد شد ظاهر میگردد و قطع نظر از این
اینجا نفی حرکت در صور نوعیه مرکبات نمیکند چه مرکب در وجود خود احتیاجی
بآن صور ندارد و اگر فرض حرکت کنیم شخص متحرک از اول حرکت تا آخر آن موجود

موجود م

خواهد بود

خواهد بود نهایت حرف آنکه در زمان حرکت خالی از صور متوالیه باشد و این محذوری نیست و در نه مقوله
عرض مشهور آنست که در چهار مقوله از آن حرکت واقع میشود اول مقوله این و حرکت در آن ظاهر است
دویم مقوله وضع و حرکت در آن نیز ظاهر است که تبدل وضع میشود سیم مقوله کیف و در
امور کیفی که رنگ آنها بتدریج متبدل میشود یا مزه آنها و غیر آن حصولش ظاهر است چهارم
مقوله کم چه تمام افراد جسم نامی در زمانی مقادیر آنها متبدل میشود مثل نهالی که در اول نشو و نما
کم حجم است و مقدار او بتدریج زیاد میشود مطلب هفتم در مقوله متی است و آن عبارت
از نسبت شیء بزمان است مثل آنکه این شیء در یک روز موجود بود و آن در یکسال و غیر آن و زمان
چنانچه سابق معلوم شد قابل انقسامات غیر متناهیه است و جزء بالفعل ندارد و هر قطعه زمانی
که فرض کنیم محفوف بدو آنست یکی اول و یکی آخر و آنات غیر متناهیه در او فرض میتوان نمود اما دو آن
متصل هم بلا زیاده در زمان فرض نمیتوان نمود و نسبت آن بزمان مثل نسبت نقطه است بخط یعنی چنانچه
نقطه قابل انقسام نیست و طرف خط است و خط مؤلف از نقاط نیست و تتالی نقاط از محال است
همچنین آن طرف زمان است و قابل انقسام نیست و زمان مؤلف از آنات نیست و تتالی آنات
محال است و در این مقام مناسب است که نحو وجود اشیاء و عدم آنها ذکر شود اشیاء سه نحو وجود
دارند یکی آنکه در آن موجود میشود و زیاد از یک آن موجود نیست و از این لازم می‌آید که در قطعه
زمان موجود نباشد مثل وصول بحد و مسافت در اثنای حرکت که متحرک بهر حدی از حدود

مسافت باید برسد والا طفره لازم می‌آید و در هیچ حدی زیاده از یک آن نیست چه اگر در دو آن مثلا
در حدی از حدود باشد آن دو آن اگر متصل بیکدیگر باشند تتالی آنات لازم می‌آید و اگر متصل نیستند
قطعه زمانی حاصل خواهد بود و متحرک در قطعه زمانی در آن حد خواهد بود و لازم می‌آید
که حرکت منقطع شده باشد و مفروض آن بود که در اثنای حرکت است پس ظاهر شد که وصول
بحدی از حدود در یک آن است و پس در زمان نیست **دوم آنکه** موجود در قطعه زمان
باشد و در آن موجود نباشد مثل حرکت یعنی قطع که در زمان موجود است و در آنانی
که در آن زمان فرض کنیم موجود نیست چنانچه از ابحاث حرکت معلوم میگردد **سیم آنکه** هم در
آن موجود باشد و هم در زمان و این دو قسم است قسم اول آنکه این اول از برای وجود شئ
باشد یعنی اولا در آن موجود شده باشد و باقی مانده باشد مثل جسم که در آن موجود میشود
و باقی می‌ماند و وجود حوادث از قاطبه جواهر و اکثر اعراض باین نحو است دوم آنکه آن اول
وجود نداشته باشد مثل گذشتن از مبدأ و میان مبدأ و منتهی بودن چه جسم مثلا هرگاه
در قطعه زمانی در موضعی ساکن بوده باشد و از آن موضع حرکت کند و در آن آخر آن
قطعه در مبدأ است و بعد از آن در هر آنی که فرض کنی تجاوز از مبدأ نموده و تا حرکت
تمام نشود میان مبدأ و منتهی است اما تجاوز آن اول ندارد چه اگر آن اولی داشته
باشد یا آنیست که آخر زمان سکون است یا آنیست که متصل باو است یا آنیست

که منفصل

که منفصل از آن آنست و هر سه قسم باطل است اما قسم اول از جهت آنکه خلاف فرض است چه در آن
آخر زمان سکون جسم از مبدأ تجاوز ننموده و هنوز در مبدأ است و اما قسم دوم از جهت آنکه
تتالی آنات لازم می‌آید و اما قسم سیم از جهت آنکه میان این دو آن قطعه زمانی خواهد بود و در این
قطعه متحرک در مبدأ نیست چه این قطعه بعد از آن آخر سکون است و لازم می‌آید که تجاوز هم نموده
باشد چه هنوز بآن تجاوز نرسیده و این اجتماع نقیضین است و از آنچه در حال نحو وجود اشیاء
ذکر شد معلوم میگردد که عدم اشیاء نیز باین نحو است و اقسام مذکوره در او نیز بهم میرسد
وعلیک بالتأمل و این تحقیق که ذکر شد در بسیاری از مواضع بکار می‌آید خصوصا در جواب
ادله که متکلمین در باب اثبات جزء لا یتجزی گفته‌اند و سابق حواله باین مقام نموده‌ام **فصل هشتم**
در مقوله وضع است و آن هیئتیست که عارض شئ میشود بسبب دو جهت اول نسبت اجزای او
بعضی ببعضی مثل آنکه شخصی ایستاده باشد که قدم پایین و سر بالا است یا آنکه منکوس باشد
که سر زیر باشد و قدم بالا هیئت اول غیر از هیئت دوم است چه در اول سر با جزء اسفل
فوقیت داشت و قدم نسبت تحتیت و در ثانی عکس اول است دوم نسبت شئ با امور خارجه
مثل آنکه جسمی بر دست راست کسی باشد و جسمی بر دست چپ او وضع جسم اول غیر وضع جسم ثانی است
فصل نهم در مقوله جده است که آن را مقوله ملک هم گویند و آن عبارت از نسبت
شئ است بآنچه باو احاطه کرده باشد مثل نسبت آدمی بلباس خود که بعد از پوشیدن لباس

نسبتی با او دارد که پیش از بوشیده نداشت **فصل دهم** مقوله فعل است و انفعال و فعل
عبارتست از اثر کردن در چیزی و انفعال عبارت از قبول نمودن اثر است مثل آنکه بخاری
که گرمی میسازد در چوبها اثری میکند و آن چوبها قبول اثر میکنند و در این سه مقوله
نظر و تامل است که آیا از اقسام مقوله اضافه اند یا سه مقوله علیحده اند تم البحث الطبیعی

بعون الله الملک الغنی

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

علم الهی

و علم الهی نیز مشتمل است بر چند مقصد **مقصد اول** در امور عامه و دارد دو فصل است
فصل اول در وجود و عدم وجود یعنی هستی و عدم یعنی نیستی و این دو معنی بدیهی اند و اطفال
و مجانین هم حکم میکنند که فلان امر هست و فلان امر نیست و در این دو تصدیق تصور وجود
و عدم البته نموده اند و تعاریفی که از برای آن ذکر نموده اخفی از معنی وجود و عدم است
از این جهت ذکر تعاریف نشد و ابحاث متعلقه بآنها ذکر شد و در این فصل چند بحث است
بحث اول در اشتراک معنوی وجود یعنی وجود یک مفهوم است که اشیاء بآن متصف اند و موجود
و هست که بر اشیاء اطلاق میشود بیک معنی است و مشترک لفظی نیست یعنی چنان نیست
که در یک جا بیک معنی مستعمل شود و در جای دیگر بمعنی دیگر مثل لفظ عین که گاه میگویند
زید عین دارد و مراد این است که چشم دارد و گاه میگویند که عمرو عین دارد و مراد

این است

اینست که چشمه آب دارد و مشترک معنوی بودن وجود بدیهی است چه هر کسی که بگوید فلان چیز هست
و فلان چیز هست بیک معنی استعمال میکند و از هستی زید و هستی عمرو معنیهای مختلف نمیخواهد
و حکما از جهت تنبیه بر این معنی بدیهی وجوهی چند ذکر نموده اند بذکر یکی اکتفا مینمائیم و آن اینست
که میان هستی و نیستی حصر عقلیست و مراد از حصر عقلی این است که عقل مجرد ملاحظه طرفین جزم کند
که یکی از آنها واقع است و تجویز واسطه نماید مثل آنکه میگوئیم زید یا سیاه هست یا سیاه
نیست که در این مثال همین که عقل این عبارت را بفهمد و متوجه شود جزم میکند که نمیشود
که نه سیاه باشد و نه سیاه نباشد و چون معنی حصر عقلی مفهوم شد گوئیم که هرگاه کسی گوید
زید هست یا نیست عقل مجرد این کلام جزم میکند که از این دو بیرون نیست و شک نیست
که از نیستی این را میفهمد که هیچ وجودی نداشته باشد و هستی اگر یک معنی داشته باشد
چنانچه مدعی است حصر عقلی است اما اگر وجود معانی متعدده داشته باشد خالی نیست که از وجودی
که در مقابل نیستی ذکر شد یک وجود معین از جمله وجودات را بخواهد مثل وجود انسانی
یا همه وجودات را و در اول معنی کلام این میشود که زید یا وجود انسانی دارد یا هیچ وجودی ندارد
و این حصر عقلی نیست چه احتمال دیگر باقیست که نه وجود انسانی داشته باشد و نه هیچ وجودی نداشته
باشد بلکه وجود فرسی مثلا داشته باشد و باید بدلیل از خارج معلوم نماید که این احتمال
باطل است و در ثانی معنی عبارت این میشود که یا همه وجودات را دارد یا هیچ وجود ندارد

و این حصر جزم است که عقلی نیست و احتمال دیگر غیر از این دو احتمال هست و اشیا که موجود باشند
نه همه وجودات را دارند و نه آنست که هیچ وجود نداشته باشند و هر دو شق حصر غلط است

بحث دویم آنکه وجود زاید است بر حقایق اشیا، و باید دانست که کلی نسبت با فراد خود خالی
از سه بیرون نیست یا عین افراد است مثل انسان و آن کلی را در اصطلاح نوع میگوییم یا جزء
حقیقت افراد است آن کلی یا جنس افراد خواهد بود مثل حیوان یا فصل خواهد بود
مثل ناطق و این دو قسم را ذاتی میگوییم یا زاید بر حقیقت افراد است و این قسم را عرضی
میگوییم و مراد در این مسئله این است که موجود که بر اشیا اطلاق میشود عرضیست
و وجود عین اشیا و جزء اشیا نیست بلکه زاید بر اشیاست و نزاع در این مسئله
بدو طریق متصور است **یکی آنکه** این معنی هستی که ذکر شد که بدیهی و مشترک معنوی است
زاید است بر حقایق اشیا یا زاید نیست **دیگر آنکه** این معنی بدیهی آیا فرد موجودی
دارد که آن فرد عین همه اشیا، موجوده یا عین بعضی از اشیا، موجوده یا جزء همه اشیا،
موجوده یا جزء بعضی از اشیا، موجوده بوده باشد آنچه در این مسئله اول ذکر شد مبتنی بر
معنی اول است و حق این است که این مسئله نیز بدیهی است و شکی نیست که این معنی
بدیهی عین اشیا، و جزء اشیا، نیست و موضح این معنی آنکه ما تصور اشیا، میکنیم
مثل زید و تصدیق میکنیم که زید حیوانست انسانست و تصدیق میکنیم که زید حیوان

و شک داریم

و شک داریم و نمیدانیم که زید موجود است یا نه و اگر وجود عین افراد یا جزء افراد بودی ما بایستی که شک
در آن نداشته باشیم و اعتراضاتی که در کتب بر این دلیل کرده اند اصول مدعی بدیهی است و این را
بر سبیل تنبیه و ایضاح ذکر نمودیم وارد نیست و اما کلام در معنی دویم که وجود فردی موجود
داشته باشد که عین موجودات یا جزء آن باشد بیان حالش باین نحو است که اگر وجود عین
امری بوده باشد آن امر بذات خود و بعین وجود که عین اوست موجود خواهد بود یا موجودی
زیاده بر ذات خود خواهد داشت اول همان وجود زاید موجود خواهد بود و شق دویم عین مدعی است
چه مطلب غیر از این نیست که وجودی که اشیا، باتصاف بان موجودند زاید است و در شق اول
لازم می آید که این امر واجب الوجود بوده باشد چه فاعل ذات چیزی را وجود می دهد مثلا فاعل
انسان را انسان می کند و هرگاه ذات عین وجود شد فاعل وجود را هم نداده خواهد بود
پس در وجود خود محتاج بفاعل نخواهد بود و باید که واجب الوجود باشد و چون بیان توحید
واجب الوجود خواهد شد ظاهر میگردد که عین بودن فرد وجود بر تقدیری که حق باشد در غیر
واجب الوجود متصور نیست و عین بودن وجود در واجب تعالی نیز خالی از اشکال نیست و بعد
از این اشعاری بان خواهد شد انشاء الله تعالی و اما جزء بودن فرد وجود در موجودات بطلانش
بنظیر وجهی که ذکر شد میتوان نمود و ادله دیگر نیز بر او قائم است **بحث سیم** آنکه وجود
منقسم بدو قسم است یکی وجود خارجی و موصوفان بآن موجودات در خارج مثل زید که موجود است

در خارج و وجود از وجود خارجیست و یکی وجود ذهنی و موصوف باو موجود در ذهن است مثل عمی و فوقیت
قسم اول خفائی ندارد و بیان قسم ثانی باین نحو میشود که شک نیست که قضایای صادقهٔ ایجاب
هست که عقل حکم بصحت و حقیقت آن میکند و موضوع در آن قضایا وجود خارجی ندارد
و صدق قضیه بدون وجود موضوع محال است و بیان مقدمهٔ اولی آنکه عقل حکم میکند که عمی
و کوری ثابت است از برای اعمی و حکم میکند که ابوت ثابت است از برای اب و موضوع
در قضیهٔ اولی عمی است و عمی عبارت از عدم بصر است و عدم موجود خارجی نیست و موضوع
در قضیهٔ دوم ابوت است و ابوت از مقولهٔ اضافات است و در حکمت طبیعی بیان شد
که اضافه وجود خارجی ندارد و بیان مقدمهٔ ثانیه آنکه حاصل معنی قضیهٔ موجبه این است
که امری از برای موضوع ثابت است مثل زید اسود است حاصلش این است که سواد از برای
زید ثابت است پس حاصل معنی ایجاب ثبوت امری از برای امریست و عقل حکم صریح میکند
که تا چیزی ثابت نباشد چیزی از برای او ثابت نمیتواند شد پس باید موضوع در قضایای
ایجابیه وجود داشته باشد و آن موضوعات که ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی ندارند
پس باید که غیر وجود خارجی وجودی بوده باشد و ما آن را وجود ذهنی میگوییم و فرق
میان او و وجود خارجی باعتبار آثار است و در ضمن مثالی توضیح این می نماییم و میگوییم
که نار مثلا آثار چند دارد و بعضی از آن آثار بدون وجود خارجی بر او مترتب نمیشود

مثل

مثل احراق و اضائت و بعضی از آن آثار و بدون وجود خارجی بر آن مترتب میشود مثل معدوم بودن
و غراب بودن و از آنچه ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی آنست که منشأ آثار خارجیه میشود
و وجود ذهنی آنست که منشأ آثار ذهنیه میشود و مطلق وجود آنست که منشأ آثار میشود خواه آثار
خارجی باشد و خواه ذهنی و معدوم خارجی آنست که وجود خارجی نداشته باشد و معدوم ذهنی
آنست که وجود ذهنی نداشته باشد و معدوم مطلق آنست که هیچ یک از وجود خارجی و ذهنی را
نداشته باشد **بحث چهارم** آنکه وجود منقسم است بدو قسم وجود واجبی و وجود ممکنی و موجود
یا واجب است یا ممکن و عدم هم منقسم بدو قسم است یا عدمی است که واجب و لازم است یا عدمی است
که لازم نیست و معدوم هم باین دستور بدو قسم منقسم میشود و مفهوم منقسم بسه قسم است یا واجب
یا ممکن یا ممتنع و بیان این تقسیم آنست که هر مفهومی بذاتش و حقیقتش از عدم ابا میکند یا نه
قسم اول واجب الوجود و قسم دوم که از عدم ابا نکند یا از وجود ابا میکند یا نه و آنکه ابا کند ممتنع
و آنکه ابا نکند ممکن است و معنی واجب الوجود آنست که وجود ضروری او باشد و ذاتش از عدم ابا کند
و معنی ممتنع آنست که عدم ضروری او باشد و از وجود ابا کند و معنی ممکن آنست که نه وجود ضروری
او باشد و نه عدم و ذاتش ابا از هیچیک نداشته باشد و این وجوب و امتناع و امکان [illegible]
ثلثه در هر محمولی نسبت بموضوع یکی از آنهاست مثلا قضیهٔ اربعه زوج است مادهٔ او وجوب است
چه اربعه ابا دارد از آنکه زوج نباشد و ثلثه زوج است مادهٔ او امتناع است و ثلثه از زوجیت ابا دارد

ورنه قائم است ماده او امکان است چه ذات زید ابا از هیچ یک از قیام وعدم قیام ندارد و اصطلاح چنین شده
که الفاظ انسب بمجرد اعتبار کنیم چنانچه ذکر شد و این مواد ثلث را گاه نظر بذات موضوع اعتبار میکنیم
چنانچه ذکر شد و گاه معتقد بموضوع نمی‌سازیم و قسمت چنین میکنیم که وجود نسبت بذات موضوع
یا ضروریست یا نه خواه منشاء این ضرورت ذات باشد و خواه امر دیگر آنکه ضروری باشد وجوب
و آنکه ضروری نباشد یا عدم ضروریست یا نه آنکه ضروریست امتناع و آنکه نباشد امکان
و واجب باین معنی اخص دو قسم است چه ضرورت یا نسبت بذات است و آن وجوب ذاتیست یا نسبت
بغیر ذات است و آن وجوب بالغیر و امتناع باین معنی هم دو قسم است چه ضرورت عدم یا نظر
بذاتست و آن امتناع ذاتی یا نظر بغیر است و آن امتناع غیریست و امکان باین معنی باعتقاد
حکما متحقق نیست چه امکان در این تقسیم معنیش این است که هیچ یک از وجود و عدم
ضرورة نداشته باشد نه ضرورت ذاتی و نه ضرورت غیری و ضرورت ذاتی نداشتن
وجود و عدم متصور است چنانچه در معنی ممکن ذاتی مفهوم شد که نه وجود نظر بذاتش
ضرور است و نه عدم اما ضرورت غیری نداشتن هیچ یک از وجود و عدم ممکن نیست
یعنی ممکن نیست که یک امری در واقع نه وجود ضروری او باشد نه عدم چه حال از دو بیرون
نیست یا موجود است یا معدوم اگر موجود باشد علت وجودش متحقق است و وجودش
ضرورت غیری دارد و اگر موجود نیست علت عدمش متحقق است و عدمش ضرورت غیری

دارد

دارد چنانچه ذکر خواهد شد که تا چیزی وجودش ضروری نباشد موجود نمی‌شود و تا عدمش ضروری نباشد
معدوم نمی‌گردد اما بنا بر مذهب بعضی از متکلمین که جایز میدانند که امری که بحد وجوب نرسد وجودش
اولی باشد موجود شود و همچنین در جانب عدم امکان باین معنی متحقق خواهد شد باید دانست که انقلاب
در این مواد هرگاه ذاتی باشد جایز نیست و اگر غیری باشد جایز است یعنی واجب بالذات ممکن نیست
که ممتنع بالذات شود و همچنین ممکن بالذات نمی‌شود که واجب بالذات شود یا ممتنع بالذات
و همچنین ممتنع بالذات نمیشود که واجب بالذات شود یا ممکن بالذات و بیان این معنی آنکه واجب
بالذات آن بود که اصل ذات بدون دخل داشتن غیری ابا از عدم بکند و همچنین ذاتی اگر گاهی
ابا از عدم کند و گاهی نکند حال از دو بیرون نیست یا امری از خارج سبب این معنی میشود
یا خود بخود بی مدخلیت امری گاه ابا میکند و گاه ابا نمیکند بنا بر احتمال اول واجب بالذات
نخواهد بود چه واجب بالذات آن بود که ذات بذاته بی مدخلیت امری ابا از عدم کند و بنا بر
احتمال دوم ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید چه هرگاه برای ذات جایز باشد که ابا کند و جایز باشد که ابا
نکند آن وقت که ابا کرد میتوانست که ابا نکند و آن وقت که ابا نکرد میتوانست که ابا کند
پس تفاوتی در این دو وقت نبود و ترجیح بلا مرجح ببدیهه عقل باطل است و هیچ عاقلی تجویز
نمی‌کند که دو کفه ترازو که وزن هر دو مساوی باشد گاه این کفه بالا رود و گاه آن کفه بالا رود
و باین بیان حال ممتنع و ممکن ظاهر گردید اما واجب بالغیر میشود که ممکن ممتنع بالغیر شود

و ممتنع بالغیر میشود که واجب بالغیر نشود چه ممکنی که حادث بوده باشد اول معدوم بود و ممتنع بالغیر
و بعد از آن موجود و واجب بالغیر شد و همچنین موجودی که معدوم شود اول واجب بالغیر بود
و بعد از آن ممتنع بالغیر شد **بحث پنجم** در خواص مواد هر یک از وجوب و امتناع و امکان
ذاتی را لوازمی هست و بذکر بعضی از آن امور اکتفا میشود لوازم وجوب ذاتی یکی آنست که
محتاج بعلت نباشد چه اگر احتیاج بامری داشته باشد پس اگر آن امر موجود نبوده باشد
آن ذات موجود نخواهد بود و معدوم خواهد بود پس لازم می آید که ذات از عدم ابا نداشته
باشد و واجب بالذات نباشد دیگر از لوازم واجب آنست که مرکب نباشد نه از اجزاء
خارجیه و نه از اجزاء عقلیه چه بدیهیست که هر مرکبی در وجود خود محتاج باجزاست و وجود
موقوف بر وجود جزء است و دانستی که احتیاج بر واجب الوجود جایز نیست دیگر از لوازم
واجب آنست که ازلی و ابدیست یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود چه دانستی که انقلاب
در مواد جایز نیست و واجب الوجود همیشه واجب الوجود است و بعضی دیگر از لوازم واجب
در مقام مناسب مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی و لوازم ممتنع بالذات یعنی مثل لوازم
واجب بالذات است که در عدم محتاج بغیر نیست و همیشه ازلا و ابدا معدوم است بهمان
بیان مذکور و اما لوازم ممکن بالذات یکی آنکه در جانب وجود و عدم هر دو محتاج
بعلت است چه ممکن ذاتی ذاتش از وجود و عدم ابا ندارد پس هر کدام که حاصل شود

باید

باید از علت خارجه حاصل شده باشد دیگر آنکه چنانچه ملزوم احتیاج است لازم احتیاج هم هست یعنی چنانچه
عقل حکم میکند که هر ممکنی محتاج است حکم میکند که هر محتاجی ممکن است چه مواد بقسمت عقلیه منحصر در سه بود
چنین که گذشت و واجب و ممتنع احتیاج نداشتند و از این دو مقدمه عقل حدس صایب میکند
که علت احتیاج امکان است و بعد از این توضیح این معنی خواهیم نمود **بحث ششم** موجود منقسم بدو
قسم میشود یکی قدیم و ازلی که همیشه بوده و یکی حادث که بوجود بهم رسیده از لوازم قدیم آنست که زمان
وجودش معدود و بعدی خاص نباشد یعنی نتوان گفت که او صد سال است مثلا که موجود است
یا هزار سال یا غیر آن و از لوازم حادث مقابل این است که تعیین توان نمود که چه قدر زمان موجود است
بحث هفتم موجود چنانچه دانستی منقسم بود بواجب و ممکن و ممکن منقسم میشود بجوهر و عرض و جوهر را
به پنج قسم منقسم میسازند چه جوهر در وجود خود یا از ماده بریست که نه ماده است و نه قائم بماده
یا بری نیست قسم اول مجرد و قسم دوم مادی و مادی سه قسم است چه یا نفس ماده است یا حال است
در ماده یا مرکب از حال و محل است اول هیولی و دوم صورت و سیم جسم و مجرد بر دو قسم است چه یا
که در وجود خود محتاج بماده نباشد در فعل خود یا محتاج است بماده یا نه اول نفس است که در محل حلول
نکرده و در وجود خود احتیاج بماده ندارد اما در افعال خود محتاج ببدن است و دوم عقل است
و حال چهار قسم جوهر در طبیعی مذکور شد و حال عقل بعد از این مذکور خواهد شد **فصل دوم**
در بیان علت و معلول علت آنست که امری بر آن مترتب شود و معلول آن امرست که بر او مترتب شد

حکم صریح

مثلا هرگاه الف از با بهم رسیده باشد با علت است و الف معلول و بعبارة دیگر امری که موقوف بر امری باشد
آن امر موقوف علیه علت است و موقوف معلول و در این فصل چند مسئله است **مسئله اولی**
در اقسام علت علت منقسم بچهار قسم است **یکی** مادی **و یکی** صوری **و یکی** فاعلی **و یکی** غائی
چه موقوف علیه امری یا داخل در حقیقت آن امر است یا خارج از حقیقت آن امر است و آنکه داخل است
جزء آن شیء خواهد بود و مثال آن جزء از دو امر بیرون نیست یا جزء نیست که شیء با او بالقوه
یعنی تا بعد از هم رسیدن او ضرور نیست که آن امر بهم رسد بلکه ممکن است که آن جزء بهم رسد
و آن امر بهم نرسد که او که بهم رسد البته مرکب بهم میرسد اول را مادی و دوم را صوری
گویند و آنکه خارج باشد یا وجود را میدهد یا باعث آن میشود که دیگری وجود را بدهد
اول فاعلی و دوم غائی مثلا نجار که سریر را بسازد جهت جلوس سلطان سریر بچهار علت
محتاج است دو از آن جزء سریر است و دو خارج از سریر است اما آن دو که جزء سریر است
یکی قطعهای خشب است و یکی هیئت چه سریر عبارت از قطعهای خشب است با هیئتی
خاص که اگر آن هیئت نباشد قطعهای خشب هست و سریر موجود نیست و بعد از آنکه
بهیئت سریری بهم رسید سریر موجود میشود پس قطعهای خشب علت مادی و هیئة
سریر علت صوری است و اما آن دو که خارج است یکی نجار است که سریر را ساخته
و یکی جلوس سلطان چه نجار بعث سریر را ساخته بلکه تصور جلوس سلطان را

نموده

نموده و آن باعث شده بر اینکه سریر را بسازد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که علت غائی در تصور مقدم است
بر وجود معلول و در وجود خارجی متأخر است و تقدمش باعتبار وجود عقلیت و امری که تصورش
سبب فاعلیت فاعل شود گاه هست که باعتبار وجود خارجی بر او مترتب نمیشود چه در مثال مذکور
ممکن است که جلوس سلطان بر ساختن سریر مترتب نگردد و باید دانست که علل منحصر در این امور
نیست مثلا در مثال مذکور نجار بدون اره و تیشه نمیتواند کار بکند و اینها آلتند و تا چوب را
خشک نکنند نمیتواند سریر ساخت و خشک شدن چوب سببی دارد و آن را علت معده گویند
و همچنین ساختن سریر موقوف است بر صحت دست نجار و این شرط است مجمل کلام آنکه هر چه معلول
بر او توقف داشته باشد علت است و موقوف علیه منحصر در امور مذکوره نیست اما حصول جهت
توقف بر این امور یا از این راه است که ماده را قابل اثر میکند یا از این راه است که تأثیر فاعل
در ماده قابله بر او توقف دارد حکم بحصر علل در چهار میکنند بعضی از آنها را داخل علت مادیه
و بعضی را داخل علت فاعلیه میکنند و باید دانست که علل اربع که ذکر شد در معلول مرکب است
اما اگر معلول بسیط باشد علت مادی و صوری نخواهد داشت **مسئله دیگر** باید دانست
که لفظ علت در اصطلاح بر معنی دیگر از معانی مذکوره اطلاق میشود که عبارتست از تمام آنچه
معلول بر او توقف دارد و او را علت تامه میگویند و معلول وقتی متحقق میشود که علت تامه
متحقق شده باشد و اگر بعضی از اجزای علت تامه متحقق نشده باشد معلول متحقق نخواهد بود

مسئلهٔ دیگر آنکه علت تامه که بسیط باشد و جزو نداشته باشد ممتنع است اگر فرض شود چه معلول یا مرکب است
یا بسیط در مرکب خود ظاهر است که علت تامه مشتمل بر فاعل و اجزای معلول خواهد بود و البته باید
مرکب باشد و در معلول بسیط فاعل دانستی که ضرور است و امکان معلول و احتیاجش هم از اجزای
علت است و موقوف علیه وجود معلول است چنانچه مشهور است که امکن فاحتاج فاوجد فوجد
یعنی معلول ممکن شد پس محتاج شد پس فاعل ایجاد کرد پس موجود شد یعنی وجود معلول
توقف بر احتیاج و امکان معلول دارد پس علت تامه سه جزء لا اقل خواهد داشت و علت تامه
بسیط متحقق ممتنع ابد شد **مسئلهٔ دیگر** آنکه علت تا موجب وجود معلول نگردد معلول
موجود نمیشود و معلول باید که بوجوب بالغیر سبب علت بهم رساند تا موجود شود و بیان
این مسئله آنکه ممکن معلوم شد که وجود و عدم هر دو بر او جایزند و ظاهر خواهد شد که هر دو
مساویند و عقل صریح حاکم است بآنکه رجحان یکی از دو امر متساوی بر دیگری بدون سببی
محال است پس باید علتی از خارج بهم رسد مشتمل باشد بر تمام آنچه معلول بر او توقف دارد
که سبب وجود معلول شود و بعد از آن حصول علت چنین با نسبت وجود و عدم معلول
یا مساویند یا یکی از آن مثل وجود بحد ضرورت و وجوب رسیده یا بحد وجوب نرسیده
اما اولی پس شق احتمال اول بدیهی البطلان است چنانچه معلوم شد و در احتمال ثالث
یا وجود اولویت وجود یا عدم بر او جایز است یا نه اگر جایز است نباشد این ضرورت بدون سبب

نه اولویت

نه اولویت و اگر جایز باشد یا عدم بدون سببی جایز خواهد بود یا با سببی و هر دو شق باطل است اما شق اول
از جهت آنکه مستلزم ترجیح مرجوح است و اما شق دوم بجهت آنکه با حصول سبب عدم با اولویت وجود
بر طرف میشود یا اولویت وجود یا ذاتیت و هر دو شق باطل است اما شق اول از جهت آنکه لازم می آید
که عدم سبب عدم دخل در حصول اولویت داشته باشد و باید که دخل در وجود معلول هم داشته باشد
و مفروض این بود که معلول بر غیر اجزای علت سابقه توقف ندارد پس خلاف فرض لازم آید و این محال
و اما شق دوم از جهت آنکه لازم می آید ترجیح مرجوح و این باطل است و دلیل دیگر بر این مدعی
اوضح و اخصر از این دلیل بخاطر رسیده ذکرش میشود و بیانش موقوف بر دو مقدمه است **یکی آنکه**
وجود و عدم ممکن بدون سببی محال است خواه سبب ذات ممکن باشد و خواه غیر آن **و دوم آنکه**
هرچه سبب وجود باشد هرگاه متحقق نشود معلول موجود نمیشود و هرچه سبب عدم باشد
وجود معلول توقف بر عدم او دارد و این هر دو مقدمه بدیهی است و بعد از تمهید این دو مقدمه
میگوئیم که هرگاه که علت بهم رسید و معلول اولی شد و بحد وجوب نرسید عدم بر او بر تقدیر
وجود تمام اجزای علت جایز خواهد بود فرض میکنیم که معدوم شد عدم در این فرض یا بدون
علت است یا سببی دارد اول بحکم مقدمه اولی باطل است و بر تقدیر دوم عدم آن سبب
از جملهٔ اجزای علت وجود خواهد بود بحکم مقدمه دوم پس آنچه را تمام علت فرض کرده بودیم
تمام علت نبود و این خلاف فرض است و این دلیل در اولویت ذاتی جاری است فتامل

و بمثل این بیان ظاهر شد که ممکن احد طرفینش اولیت بالذات ندارد و طرفین وجود و عدم
نسبت بذات ممکن متساویند **مسئلهٔ دیگر** آنکه فاعل افاضهٔ وجود کند باید که موجود باشد
و امری که معدوم باشد وجود نمی‌تواند داد و این بدیهی است **مسئلهٔ دیگر** آنکه معلول
بعد از زوال علت باقی نمی‌تواند بود و بیان این سخن آنکه امکان علت احتیاج ممکن است
چنانچه از طی مسائل سابقه مفهوم میگردد و امکان از ممکن زایل نمیشود پس همیشه محتاج
بعلت هست و وجهی دیگر اگر معلول بعد از عدم علت وجودی داشته باشد
آن وجود بدون علت محال است و علت مفروض این است که بغیر از علت معدومه نیست
و عقل سلیم تفاوتی نمی‌یابد میان آنکه علت معدوم و متراکم عدم عدم بوجود آورد
یا اینکه بعد از وجود سابق وجود بدهد و در هر دو صورت استناد موجود
مسئلهٔ دیگر آنکه علت بر معلول مقدم است باید دانست که تقدم و سبق بر پنج قسم است
اول تقدم بالعلیة **دویم** تقدم بالطبع و مثال این هر دو تقدم ترتیب عقلی میگردد
که عقل حکم کند که الف مثلا موجود شد پس با موجود شد و عقل مرتبهٔ وجود الف را
مقدم بر مرتبهٔ وجود با می‌داند و این معنی تقدمیست که هر یک از اجزای علت
بر معلول دارند اما در میان اجزای علت فاعل اعظم است چه افاضهٔ وجود او
میکند و باقی اجزای علت متممات افاضهٔ وجودند از این جهة تقدم فاعل مستجمع

شرایط را

شرایط را تقدم بالعلیة میگویند و تقدم سایر اجزا را تقدم بالطبع میگویند **سیم** تقدم بالرتبه است
خواه در مکان باشد مثل آنکه هرجا که صدر مجلس اعتبار کنند هر که آنجا نشسته است مقدم است
بر دیگران یا در غیر آن مثل سلسلهٔ اعداد که یک بر دو مقدم است و دو بر سه و هکذا **چهارم**
تقدم بالشرف است مثل تقدم حاکم بر رعیت **پنجم** تقدم زمانی است مثل تقدم دیروز
بر امروز و تقدم طوفان نوح بر وجود ما و متکلمین قسم ششم از برای تقدم پیدا کرده‌اند که آن
تقدم عدم حادث است بر وجود حادث و حق این است که این قسم جدائی نیست و نزاع در امر دیگر است
بیان این سخن آنکه مثال تقدم خامس آنست که دو امر در حصول نفس الامری با هم جمع نباشند
و باید یکی بر طرف شود و دیگری بعد از آن حاصل شود و حصول این معنی در زمانیات بمقارنهٔ
زمان میشود چنانچه زید که بر عمرو این تقدم را داشته باشد زید در زمان سابق بوده باشد
و عمرو در زمان لاحق و حصولش در اجزای زمان بدون مقارنهٔ زمان دیگر است چه زمان
زمان دیگر ندارد و این دو قسم مسلم حکما و متکلمین است و نزاع در این است که این قسم تقدم
در غیر اجزای زمان بدون مقارنهٔ زمان ممکن است یا نه عقیدهٔ حکما آنست که بدون مقارنهٔ
زمان ممکن نیست و از این جهت میگویند که عدم حادث بر وجود حادث چون این تقدم را
دارد باید که عدم حادث مقارن زمانی باشد که آن زمان این تقدم را بالذات
داشته باشد و عدم حادث بسبب مقارنت او مقدم باشد و اعتقاد متکلمین آنکه

عدم حادث بر وجود تقدم بالذات دارد وچنانچه اجزای زمان بر هم تقدم بالذات دارند بوساطت
مقارنه زمانی لیکن عدم حادث بر وجود حادث همین تقدم مقدم است بدون مقارنه زمانی
بلکه بالذات مقدم است **مسئله دیگر** آنکه هر امری که در وجود امری دخیل باشد عدمش علت عدم
آن شیء خواهد بود بیان این آنکه هرگاه فرض کنیم که اجزای علت تامّه موجود بودند و معلول هم موجود
بود و بعد از آن الف مثلاً که از جمله اجزای علت بود معدوم گردید معلول در این وقت موجود
نمیتواند بود چه علت تامّه موجود نیست و عدمش باید مستند بامری باشد و مفروض این است
که امری بغیر از عدم الف واقع نیست پس باید که عدم معلول بعدم الف مستند باشد و حق این است
که این مسئله بدیهیست و محتاج بدلیل نیست **مسئله دیگر** آنکه از مسائل سابقه معلوم گردید
که وجود علت مستلزم وجود معلول و عدمش مستلزم عدم معلول است و وجود معلول مستلزم
وجود علت و عدمش مستلزم عدم علت است و از این ظاهر میشود که هرگاه علتی دو معلول
داشته باشد وجود هر یک از معلولین مستلزم وجود دیگریست و از هر یک از این امور
استدلال بر لازمش میتوان نمود پس اگر استدلال از وجود علت بر وجود معلول بکنیم یا
از عدم علت بر عدم معلول استدلال بکنیم این برهان را برهان لمّ گویند مثل آنکه گوییم
که آتش موجود است و هر وقت که آتش موجود باشد حرارت موجود خواهد بود پس حرارت
موجود است و اگر از وجود معلول استدلال بر وجود علت بکنیم یا از عدم معلول بر عدم

علت

علت استدلال بکنیم یا از وجود یکی از معلولین بر وجود دیگری یا از عدمش بر عدم دیگری استدلال کنیم
آن دلیل را برهان انّ گویند مثل آنکه بگوییم حرارت در اینجا موجود است و هرگاه حرارت در اینجا موجود
باشد پس آتش موجود باشد پس آتش موجود است یا گوییم دود موجود است و هرگاه دود
موجود باشد حرارت موجود است پس حرارت موجود است **مسئله دیگر** آنکه دور و تسلسل
باطل است و دور عبارت از این است که دو امر علت یکدیگر بوده باشند مثلاً الف علت
وجود با باشد و با علت جیم و جیم علت الف و تسلسل در علل این است که امور غیر متناهیه
در علیت مترتب بوده باشند مثل آنکه الف معلول با باشد و با معلول جیم و جیم معلول دال و دال
معلول کاف و هکذا اواخر نداشته باشد و بطلان دور بدیهیست و احتیاج به بیان ندارد
توضیح این باین نحو میشود که هرگاه الف علت با بوده باشد مقدم بر با خواهد بود و با که علت الف است
مقدم بر الف خواهد بود و مقدم بر مقدم مقدم است پس الف باید که بر خود بدو مرتبه مقدم باشد
و همچنین با بر خود بدو مرتبه مقدم باشد و بطلان تقدم شیء بر نفس خود از اجلای بدیهیات است
امّا بطلان تسلسل مشروط بامور چند است **اوّل** آنکه امور غیر متناهیه موجود باشند و تسلسل
در امور معدومه استحالت ندارد **دوّیم** آنکه در وجود از یکدیگر ممتاز باشند که هر یک موجودی
علیحده بوده باشند پس اگر امور غیر متناهیه بوجود واحد موجود باشند مثل اجزای جسم متناهی
تسلسل استحاله ندارد امّا اگر مقدار جسم غیر متناهی باشد تسلسل محال است و این دو شرط

سیم

اتفاق حکما و متکلمین است **سیم** آنکه امور غیر متناهیه مترتب باشند خواه ترتب وضعی مثل آنکه
اجسام غیر متناهی پهلوی هم چسبیده شده باشند یا خطی غیر متناهی بوده باشد و خواه ترتب عقلی
مثل آنکه سلسلهٔ علل غیر متناهیه بوده باشد اما اگر امور غیر متناهیه ترتب نداشته باشند
مثل تلی دیگر که عدد شان غیر متناهی بوده باشد حکما باطل می‌دانند و بعضی از متکلمین این را

چهارم

نیز باطل می‌دانند **چهارم** آنکه این امور در وجود با هم مجتمع بوده باشند پس اگر امور غیر متناهیه
بعضی بعد از بعضی موجود شوند و وجود ایشان بر سبیل تعاقب باشد حکما باطل نمی‌دانند
و متکلمین باطل می‌دانند و در این رساله به دو دلیل از ادلهٔ ابطال تسلسل اکتفا می‌رود

دلیل اول

دلیل اول تطبیق و بیان این است که هرگاه امور مترتبه بوده باشند خواه متناهی باشند
و خواه غیر متناهی شک نیست که هرگاه سلسلهٔ مترتبهٔ دیگر اعتبار کنیم و جزء اول این سلسله
اخیره را بر جزء اول سلسلهٔ اولی منطبق کنیم هر جزئی از اجزای باقی از اجزای سلسله
هم منطبق بر نظیر خود می‌شود مثلاً هرگاه خطی مشتمل بوده باشد بر صد ذرع و خطی دیگر
مشتمل بر نود ذرع بوده باشد و ما فرض کنیم که ذرع اول این خط بر ذرع اول آن خط منطبق
شود شک نیست که هر ذرعی بر مقابل خود منطبق می‌گردد و در کار نیست که خط بر روی
هم افتاده باشند و همچنین محتاج نیستیم که عقل هر ذرعی را مقابل ذرعی ملاحظه نماید
پس گوئیم که هرگاه سلسلهٔ علت و معلول غیر متناهی العدد بوده باشد اول سلسله را

الف

الف و دوم را جیم و سیم را دال و هکذا تا هر کدام و علتی که بعد از صد علت بوده باشد یا هر کدام علت
بعد او را لام و بعد او را کاف و هکذا دو سلسله عقل اعتبار می‌کند یکی از الف الی غیر النهایه و یکی
از با الی غیر النهایه و هرگاه عقل ملاحظه کند که الف بر با منطبق شد و برابر او افتاد شک نیست
که حکم می‌کند که جیم برابر لام افتاد و دال برابر کاف و هکذا الی آخر و بر ما نیست یا همهٔ اجزای
سلسلهٔ با تا آخر بر اجزای سلسلهٔ الف تا آخر منطبق می‌شود و هیچ یک از آن دو سلسله منقطع
نمی‌شوند و هر دو الی غیر النهایه می‌روند یا سلسلهٔ با تا آخر زودتر منقطع می‌شود احتمال اول
ظاهر البطلان است چه لازم می‌آید که عدد اجزای این دو سلسله با هم متساوی باشند و مفروض
این بود که سلسلهٔ دوم کمتر از سلسلهٔ اول است به صد عدد و بر احتمال آخر سلسلهٔ دوم متناهی
خواهد شد زیرا که اول و آخر هم رسانید و سلسلهٔ اول زیاده بر او است به صد عدد و زاید
بر متناهی به قدر متناهی متناهی است و احتمال دوم را بطریق دیگر باطل می‌توانیم نمود که سلسله
ما بی جزء سلسلهٔ الف نیست و اجزا و اجزا اجزاء سلسلهٔ الف نیست پس سلسلهٔ الف هم آخر هم رسانید
و منقطع شد **دلیل دیگر** گوئیم شک نیست که علیت و معلولیت متضایفانند و در حکمت طبیعی
ذکر شد که از لوازم تضایف یکی این است که در وجود متکافی اند یعنی اگر یکی از احد متضایفین
در نفس الامر محقق شده مضایف دیگر هم همان قدر محقق شده است و اگر سلسلهٔ
علل و معلول غیر متناهی باشند الف مثلاً که معلول آخر است وصف معلولیت دارد

دلیل دیگر

دو وصف علیت ندارد و قبل از الف هر یک از احاد سلسله متصف بعلیت و معلولیت هر دو هستند
چه هر یک معلول سابق و علت لاحق اند پس عدد علیت و عدد معلولیت در ما ورای الف عدد
هر یک از انها عدد احاد سلسله است و چون معلول اخیر وصف معلولیت را دارد و وصف
علیت ندارد لازم می اید که عدد معلولیت در نفس الامر زیاده باشد بر عدد علیت و این باطل است
پس باید که عدد سلسله علل و معلول متناهی باشد و اول سلسله متصف بعلیت باشد و متصف
بمعلولیت نباشد و علت اولی باشد و اخر سلسله معلول اخر باشد و متصف بمعلولیت
باشد و بس و با عدد علیت و معلولیت در نفس الامر مساوی هم باشند **و دلیل دیگر**
بر بطلان تسلسل در طبیعی در بحث تناهی ابعاد ذکر شد که در این تسلسلها نیز جاری است
وحق این است که این سه دلیل در تسلسل در امور متعاقبه نیز جاری است احق باشکالیت است
و تسلسل امور غیر متناهیه خواه با هم در وجود مجتمع باشند و خواه متعاقب باطل است
و باید دانست که ادله ابطال تسلسل در علل داخله و خارجه که موجود شده باشند
خواه مجتمع و خواه متعاقب جاریست و در علل غائیه که بر منفعل فاعل مختار مترتب
شود و فاعل مختار لاجل او کار کرده باشد می توان دعوی بداهت بر تناهی او نمود
مثلا کسی که اراده حرکت بشهری داشته باشد و باو گویند که چرا حرکت می نمائی و او گوید
که بجهة انکه بفلان شهر میروم باز سائل را میرسد که گوید که بان شهر چرا میروی

واگر گوید

واگر گوید بجهة انکه زید را به بینم باز سائل را میرسد که بگوید که چرا زید را میخواهی به بینی واگر گوید بجهة انکه
نزد او درس میخواهم بخوانم باز سائل را می رسد اعاده سؤال خود بکند و این سؤال دفع و قطع
میشود که بغایات اخیره برسد که دیگر غایتی نخواهد و البته باید سؤال بان منتهی شود انکه
حکما دعوی میکنند که وقتی که علت واحد باشد از جمیع جهات معلول باید واحد بوده باشد
و دلیلی که بر این دعوی اقامت می کنند بعد از تنقیح موقوف بر اثبات دو مقدمه است
یکی انکه علت باید خصوصیتی با معلول داشته باشد که با دیگری ان خصوصیت را نداشته باشد
چه اگر نسبت علت الف با الف و با باء یک نسبت باشد و الف صادر شود و باء صادر نشود
ترجیح بلا مرجح لازم می اید **مقدمه دوم** انکه یک چیز از جهة خصوصیت با دو چیز ندارد بلکه خصوصیت
هر چیز از جهتی خاص است و بعد از تمهید این دو مقدمه بیان مدعی باین نحو است که اگر علتی مثل جیم
علت الف و علت باء بوده باشد باید که خصوصیتی با الف داشته و خصوصیتی دیگر با باء داشته
باشد و این دو خصوصیت یا در ذات علت داخل است که علت مرکب از دو جزء است و یک
جزء خصوصیت با الف دارد و یک جزء خصوصیت با باء دارد و یا از خارج است
که علت دو صفت دارد و یک صفت خصوصیت با الف دارد و بصفت دیگر خصوصیت با باء دارد
و بر هر دو تقدیر لازم می اید که علت واحد از جمیع جهات نباشد و بر این دلیل بحث بسیار
وارد است یکی انکه مراد از علت که میگویند که هرگاه واحد باشد زیاده از یک امر از او صادر نمیشود

یا علت فاعله است یا مراد از آن علت تامه است اگر مراد از آن علت فاعلیه است پس می باید که فاعل که میگویند
باید که خصوصیتی با معلول داشته باشد که با دیگری آن خصوصیت را نداشته باشد یا مراد این است
که با اموری که از او صادر نشده باید که این خصوصیت را نداشته باشد اگر مراد اول است
دلیل وفا نمی کند چه ترجیح بلا مرجح وقتی لازم می آید که خصوصیت با هر دو باشد و یکی واقع شود
و دیگری واقع نشود و اگر مراد معنی دویم است سؤال میکنم که مراد از خصوصیت که میگویند
مناسبت است که میان فاعل و معلول بوده باشد یا مراد جزئی از اجزای علت است یعنی مراد این است
که هرگاه از جیم الف صادر شود و با صادر نشود البته باید که علت الف کافی در صدور با
نباشد و باید که با امری موقوف باشد که در ضمن علت الف حاصل نیست اگر معنی اول مراد است
ظاهر است که دلیل وفا نمی کند و اگر معنی دویم مراد است مسلم است و مقتضای اعتبار شق
دویم است که مراد از علت علت تامه است اما نقصی بهیچ مقام ندارد چه سابق ذکر شد
که امکان معلول از جمله اجزای علت است و امکان هر چیز غیر از امکان چیز دیگر است
پس دو امر فرض میتوان کرد که یک علت تامه داشته باشد و علت تامه که واحد باشد
از جمیع جهات فرض میتوان نمود چنانچه سابق ذکر شد پس در تقادیری که در این مسئله
می کنند نفعی نمی دهد چنانچه در ضمن بعضی از آن تقادیر اشعار خواهد شد

تم هذا بعون الله تم

بسم الله الرحمن الرحیم

مقصد دویم در اثبات واجب تعالی شانه مخفی نماناد که عقل و نقل شاهد اند بر آنکه اعظم کمالات
و اشرف معارف شناختن ذات حق تعالی شانه و صفات جمالیه و جلالیه و کیفیت افعال او جل
شانه و بعثت نبوت و امامت و معاد است و غرض کل علوم غیر از تحصیل این معارف نیست و بیان عبارت
از تصدیق بمعارف خمسه است که توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد است و غرض از خلقت
نوع انسانی بل کل عالم همین است و آیات و احادیث دالست بر این معنی و از آنجمله آیه کریمه است که
میفرماید و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون یعنی من نیافریدم جن و انس را مگر از جهة آنکه
عبادت من بکنند پس غرض از خلق جن و انس را جهت حضرت فرمود در آنکه عبادت کنند
و عبادت بدون معارف ممکن نمیشود و در حدیث قدسی وارد است که حق تعالی فرموده
که کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف یعنی گنجی بودم پنهان دوست داشتم
که شناخته شوم و مرا بشناسند پس خلق کردم خلق را تا من شناخته شوم و مرا بشناسند
مجملا این معنی احتیاج بشاهد و بیان ندارد و در کتب حکما مسطور است که کمال عمده معرفت
مبدء و معاد است و اهل اسلام بل اهل ملل قاطبه باین معنی معترف اند و فکر در این مسائل
که ذکر خواهد شد موجب شرف دنیا و رفع درجات در عقبی است که کمال حق تعالی شانه
توفیق ادراک این معارف همگی را روزی گرداند و منه التوفیق و حق این است که ثبوت
صانع تعالی شانه احتیاج بدلیل ندارد و فطرة ذات انسانست و هر کس که رجوع بوجدان

خود نباید و حال خود را از ضعف و عجز لازمهٔ امکان ملاحظه کند جزم بوجود صانع کامل الذات از برای خود میکند
و همچنین هرگاه نظر بمخلوقات باین عظمت نماید جزم بوجود صانع کامل میکند و ائمه گفته‌اند که پیغمبر باید
که قالت لهم رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض شعر باین معنی است و مجمل تفسیرش این است
که خلقی که انکار حق تعالی مینمودند پیغمبران از راه تعجب بایشان میگفتند که آیا در خدائی که آسمان
و زمین را خلق کرده شک متصور است یعنی مقام مقام شک نیست و عقل حکم میکند که باید خدائی
بوده باشد اما دو دلیل از ادلهٔ که قوم ذکر کرده اند در این رساله ذکر میکنیم **دلیل اول** آنکه
شک نداریم که ممکن الوجودی مثل زید موجود است و ممکن در وجود خود محتاج بعلت فاعلیت
چنانچه سابقا معلوم شد و این علت فاعلی باید مقارن وجود او موجود باشد چنانچه گذشت
پس باید که فاعل زید موجود باشد و حال از دو بیرون نیست فاعل زید یا واجب الوجود است
یا ممکن الوجود و اگر واجب الوجود است مدعی رسید و اگر ممکن الوجود است نقل کلام در علت او میکنیم
و میگوئیم که هرگاه علت زید ممکن باشد مثلا الف بوده باشد الف هم علت فاعل میخواهد
که با او موجود باشد نقل کلام در علت الف میکنیم و میگوئیم که علت الف یا واجب است یا ممکن
اگر واجب است مطلب رسید و اگر ممکن است نقل کلام در او میکنیم که علت الف که ممکن است
زید است یا امر دیگر اگر زید است دور لازم می‌آید چه الف علت زید بود و زید هم علت الف است
و اگر امری دیگر باشد مثل جیم نقل کلام در جیم میکنیم که علت او یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود

واگر ممکن

و اگر ممکن الوجود باشد یا زید است یا الف است یا امر دیگر ظاهر شد که حال علل زید از سه احتمال
بیرون نیست یا بواجب الوجود منتهی میشود یا بعنوان دور میشود یا بعنوان تسلسل و دور و تسلسل
هر دو باطل اند چنانکه گذشت پس متعین شد که سلسله بواجب الوجود منتهی شود **دلیل دیگر**
بیانش موقوف بذکر سه مقدمه است **اولی** آنکه ممکن تا همهٔ احتمالات عدمش سد نشود موجود
نمیشود و از برای توضیح این مثالی ذکر کنیم که زید علت عمرو شود و احتمال مثلا دارد یکی آنکه عدم زید مقارن
وجود عمرو باشد یعنی عمرو موجود باشد و زید موجود نباشد احتمال دیگر آنکه عدم زید مقارن
عدم عمرو باشد یعنی زید و عمرو هیچیک موجود نباشند اگر احتمال اول را علت دفع کند و نگذارد
که زید با وجود عمرو معدوم باشد همین کافی در وجود زید نیست چه شاید که زید با عمرو هر دو
معدوم باشند و علت این احتمال را دفع نکرده باشد و همچنین اگر دفع احتمال دوم را تنها کرده
باشد کافی نیست چه شاید زید با وجود عمرو معدوم باشد و علت این احتمال را دفع نکرده باشد
پس علت باید هر دو احتمال را دفع کند و نگذارد که معلول بهیچ نحوی معدوم شود **مقدمهٔ دوم**
آنکه علت با وجود خود دفع عدم معلول میکند و اگر علت معدوم باشد از او کاری نمی آید
چنانچه از مسائل سابقه معلوم شد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که هرگاه الف مثلا علت با بوده باشد
عدم با دو احتمال دارد یکی آنکه مقارن وجود با بوده باشد یعنی الف باشد و با نباشد
احتمال دیگر آنکه مقارن عدم الف بوده باشد یعنی الف و با هیچیک نباشد و الف دفع احتمال اول را

می‌کند و احتمال دویم را دفع نمی‌کند **مقدمهٔ سیم** آنکه مجموع ممکنات حکم یک ممکن دارد یعنی چنانچه یک ممکن را
نظر به ذاتش عدم و وجود جایز است و هر دو احتمال مساوی‌اند و از خارج ذات او امری باید تا بهم رسد
که ترجیح یک طرف بدهد مجموع ممکنات همین حال دارند که عدم بر همه آن جایز است یعنی ذاتش عدم
ابا ندارد از اینکه هیچ ممکنی موجود نباشد و بالتمام معدوم بوده باشد و این مقدمه ظاهر است و محتاج
به بیان نیست و بعد از تمهید این مقدمات به طریق سابق می‌گوییم که ممکنی مثل زید مثلا موجود است
و علتی می‌خواهد و اگر علت او واجب الوجود است مطلوب حاصل است و اگر ممکن باشد مثل الف گوییم
که عدم زید دو احتمال دارد یکی آنکه الف باشد و زید نباشد و احتمال دیگر زید و الف هیچ یک
نباشند احتمال اول را الف دفع می‌کند اما احتمال دویم را دفع نمی‌تواند نمود پس باید ثالثی
که علت الف مثلا بوده باشد موجود باشد مثل جیم و باز نقل کلام در جیم می‌کنیم که جیم ممکن است
یا واجب الوجود اگر واجب الوجود است مطلوب حاصل است و اگر ممکن الوجود است می‌گوییم که عدم زید
سه احتمال دارد یکی آنکه الف و جیم هر دو باشند و زید نباشد دیگر آنکه جیم باشد و الف و زید
نباشند و دیگر آنکه جیم و الف و زید هیچ یک نباشند احتمال اول را الف دفع کرد و احتمال
دویم را جیم دفع کرد و احتمال سیم را هیچ یک از این دو دفع نمی‌کند پس باید رابعی باشد
و همان سخن را اعاده می‌کنیم و به قول دیگر می‌گوییم اگر سلسله به واجب منتهی شود مطلوب
و اگر نشود و مجموع سلسله ممکن بوده باشد عدم بر مجموع سلسله علت جایز است

و این احتمال

و این احتمال را که زید نباشد هیچ یک از سلسلهٔ علل نباشد هیچ چیز دفع نکرده و تا دفع این احتمال نشود زید نمی‌تواند
موجود شد پس منتهی نشدن سلسله به واجب الوجود باطل است و این دلیل را بوجه اخصر و اوضح بیشتر از این
تقریر کرد از جهت بعضی اعتراض علی تقریر اول و اما دویم و تقریر اخصر است که مجموع ممکنات که موجود است
در مقدمهٔ ثالثه ظاهر شد که حکم یک ممکن دارد و این نحو عدم بر او جایز است که معدوم بالاسر و بالمره
باشد و هیچ یک از ممکنات موجود نباشد و در مقدمهٔ اولی ظاهر شد که تا این نحو عدم دفع نشود مجموع
ممکنات موجود نمی‌توانند شد چه در این فرض که مجموع ممکنات معدوم بالمره شود هیچ ممکنی موجود نیست
و در مقدمهٔ ثانیه ظاهر شد که علت اگر موجود نباشد دفع این عدم نمی‌تواند نمود پس دفع این عدم
علت ممکنه نیست و باید واجب الوجود موجود باشد تا دفع این نحو عدم را بنماید و هو المطلوب **فصل سیم**
در ذکر صفات واجب تعالی شأنه و مشهور آنست که صفات را دو قسم ذکر می‌کنند یکی صفات ثبوتیه
که آن را صفات جمال می‌گویند دویم صفات سلبیه که آن را صفات جلال می‌گویند و عدد آن هر دو را
ذکر می‌نمایند و در این رساله بدین وتیره ذکر ثبوت صفات الهی جل شأنه اکثر از لوازم وجوب
وجود اند بلکه محقق طوسی خواجه نصیر رحمه الله تمام همگی را بر وجوب وجود متفرع ساخته و چند خواص
واجب بعضی از آنها را ذکر نمودیم و در این فصول نیز اشعار به تفریع به وجوب خواهد شد **فصل**
در صفات ثبوتیه یکی از صفات جلیله قدرت است و قدرت چنانچه در حکمت طبیعی گذشت
عبارت از توانائی بر امریست و قدرت بر دو قسم است یکی بر سبیل ایجاب که فعلی که صادر گردد

اثر امری بدون مدخلیت قصد و شعور باشد خواه فاعل آن فعل مطلقا شعور نداشته باشد مثل آتش که بی[شعور] سوزاند
و خواه داشته باشد و آن فعل بی قصد از آن صادر گردد مثل فعلی که در حالت غفلت از آدمی سر زند
یا آن فعل با شعور و قصد سر زند اما شعور و قصد را در فعل دخلی نبوده باشد مثل فعلی که از اضطرار
سر زند و دیگری بر سبیل اختیار که فعلی صادر گردد بمدخلیت قصد و شعور بوده باشد اول قدرت
بر سبیل ایجاب است و آن قادر را قادر موجب گوییم و دوم قدرت بر سبیل اختیار است
و آن قادر را قادر مختار گوییم و بعبارت دیگر فاعلی که تواند فعلی از او صادر گردد یا ترک آن فعل
را میتواند و نسبتش بفعل و ترک مساویست که اگر خواهد بکند و اگر خواهد نکند
یا نسبتش بفعل و ترک مساوی نیست که مثلا می تواند بکند و نمیتواند نکند اول اختیار و دوم
ایجاب و حق تعالی شانه قادر مختار است حکما و متکلمین تماما باین قائلند و مشهور است
که بحکما نسبت میدهند که ایشان حق تعالی را قادر موجب میدانند اما چنین نیست و ایشان
بقدرت و اختیار قائلند بلی در بعضی مسائل بر ایشان قول بایجاب لازم می آید و فرق است
میان آنکه امری مذهب شخصی بوده باشد تا بر آن شخص لازم آید و دلیل بر اینکه حق تعالی
قادر مختار است بسیار است بذکر بعضی اکتفا میرود اول آنکه قدرت نداشتن
عجز و نقص است خواه توانائی بر هیچ طرف نبوده باشد یا بر یک طرف بوده باشد بر سبیل
ایجاب و عقل سلیم حاکم است بآنکه واجب الوجود عاجز و ناقص نیست و شخصی که وجود

هر کاملی

هر کاملی و ناقصی با وی مستند باشد نقص و عجز بر او روا نیست و این دلیل در تمام صفات ثبوتیه و سلبیه جاریست
چه صفات ثبوتیه تماما صفات کمال است و نبودنش نقص است و صفات سلبیه بودنش نقص
و سلبش کمال است و از آنچه گفتیم ظاهر میشود که تمام صفات ثبوتیه و سلبیه از تفاریع وجوب وجود است
دلیل دیگر که منسوب بحکماست این است که سلسله ممکنات معلول واجب است تعالی شانه و شک نیست
که در میان موجودات قادر مختار است و شک نیست که اگر قادر مختار نباشد لازم می آید که معلول اشرف است
از علت فاعلی بوده باشد و عقل سلیم حاکم است بآنکه علت فاعلی که معلول را آفریده اشرف از معلول است
دلیل دیگر که منسوب بمتکلمین است و تقریرش اینست که اگر حق تعالی موجب بودی بایستی که عالم که
معلول اوست از او تخلف نکند و عالم قدیم باشد و قدیم بودن عالم باطل اما بیان ملازمه از جهت
آنکه فعل فاعل موجب لازم اوست و از او تخلف نمیتواند کرد و اما بیان باطل بودن قدم عالم بعد از این
ذکر خواهد شد صفت دوم علم است و در بیان آنکه حق تعالی عالم است بچند دلیل اکتفا میشود
یکی مثل آنکه گذشت که جهل نقص است و نقص بر واجب الوجود لازم نیست دوم بر طریقه حکما
مثل سابق و تقریرش اینست که در میان مخلوقات عالم متحقق است و بعضی عالم هستند و شک نیست
که عالم اشرف از جاهل است پس اگر حق تعالی عالم نباشد لازم می آید که معلول اشرف از علت بوده
باشد و این باطل است دلیل سیم بر طریقه متکلمین و بیانش اینست که هر که نظام عالم و مصالح
خلقت را ملاحظه کند جزم میکند که افعال الهی در غایت احکام و رعایت مصالح و انواع حکمتها

دلیل دیگر
دلیل دیگر
صفت دوم
یکی دوم
دلیل سیم

دران شکی نیست که افعال محکمه متقنه دلالت دارد بر آنکه فاعل آن دانا بوده واز روی دانائی
کرده وهر عاقلی که عمارتی بیند که بوضع درستی ساخته شده باشد ورعایت اساس ودیوار
وسقف چنانچه باید شده جزم می کند بانکه استادی که آن را ساخته دانا بوده پس بعد از
ملاحظه آسمان وزمین بلکه همین مصالح خلقت اعضای انسان چون جزم نکند بانکه صانع عالم
واز روی دانائی خلق نموده واین دلیل چنانچه دلالت بر علم می کند دلالت بر قدرت واختیار
نیز میکند چنانچه بعد از تامل ظاهر میگردد **تتمه** قدرت حق تعالی شامل کل مقدورات است
وعلمش شامل کل معلومات مقدوری نیست که حق تعالی همیشه بر او قادر نباشد ومعلومی نیست
که همیشه باو عالم نباشد ودلیلش آنکه عدم قدرت بر هر چه فرض شود نقص وعجز است وجهل
بهر چه فرض کنی نقص است وحق تعالی از نقص منزه ومبرا است ومحققین متکلمین باین معنی قائلند
وبعضی از متکلمین مخالفت نموده اند نه قول ایشان قابل نقل است ونه شبهه ایشان از این جهة
ذکر نشد وحکما حق تعالی را قادر بر همه چیز نموده اند اما میگویند که علم او بجزئیات بر وجه
کلی است وبعنوان جزئی علم بان ندارد وقول ایشان باطل است وآیات واحادیث
ودلیل عقلی بر خلاف قول ایشان دلالت دارد ودر کیفیت علم واجب تعالی نزاع بسیار است
ووجهش این است که عقل از ادراک کیفیت علم او قاصر است از این جهت ذکر آن اقوال
نشد **سیم** حیوتست وحق تعالی حی است یعنی زنده است اما عبارتشان خالی

که منشاء

که منشأ حس وحرکت میشود چنانکه در طبیعی گذشت وحق تعالی از این معنی منزه است ومراد از حیوة در
واجب تعالی صحت قدرت وعلم است یعنی جایز است که توانا ودانا باشد وبعد از اثبات علم اثبات
حیوة احتیاج ببیان ندارد **صفت چهارم** اراده است وحق تعالی مرید است وحکما ومتکلمین تماماً باین
قائلند وبعد از بیان آنکه حق تعالی قادر مختار است چنانکه ذکر شد اثبات اراده احتیاج بذکر دلیل
ندارد چه معلوم شد که قادر مختار آنست که فعل را از روی قصد واراده بکند پس باید که قادر مختار
مرید باشد اما متکلمین دلیل دیگر هم باین معنی اقامه میکنند وتقریرش آنست که هر یک از حوادث را
حق تعالی در وقتی آفریده وممکن بود که پیش از آن وقت خلق کند یا بعد از آن زمان خلق کند چه ذات
حق تعالی همیشه قدرت داشت ودارد ودر بعضی از اوقات خلق کردن ودر بعضی از اوقات خلق نکردن علتی
وسببی میخواهد وآن سبب خارج از ذات نمیخواهد بود چه اگر خارج از ذات باشد لازم می آید که حق تعالی
در تاثیر خویش محتاج بامر خارج باشد واین محال است پس باید که داخل ذات باشد وآن اراده است
ما گوئیم که علت وسبب یا امریست خارج از ذات باشد باید که در آن وقت متحقق شده باشد واو نیز
معلول واجب خواهد بود ونقل کلام باو خواهیم کرد پس باید منتهی شود بامری که خارج از ذات نباشد
وآن اراده است وضعف این دلیل ظاهر است وباید دانست که اصل ثبوت اراده چنانچه ذکر شد
محل نزاع نیست وادله عقلیه ونقلیه بر آن قائم است ونزاع در اینست که آیا اراده عین علم بالاصلح است
یا غیر آن عقیده حکما وجمعی از متکلمین از امامیه وغیر ایشان اینست که عین علم باصلح است واعتقاد

جمعی دیگر از متکلمین این است که اراده صفتیست غیر از علم اجمالی از این سخن آنکه بجا لحظه که رجوع میکنیم
می یابیم که در افعالی که از ما صادر میشود تصور آن فعل میکنیم و تصور فایده آن فعل بنحوی که مسلّم
تصدیق بمرتب نفع بوده باشد میکنیم و بعد از این تصدیق کردن انکار میکنیم و آن کار واقع میگردد
و این تصدیق را حالتی دیگر می یابیم و مجرد علم بآن شیء و علم بنحو اختیاری از ما سر میزند و بسیار
میشود که تصور فعل و تصور فایده بنحو مذکور میکنیم و اراده آن فعل میکنیم و آن فعل از ما سر نمیزند
واگر سر زند بعنوان اختیار نیست و آن فعل اختیاری نخواهد بود و در افعالی که صادر از جناب
حق تعالی شانه میشود حرفی نیست که علم بآن شیء و علم بانکه مشتمل بر مصلحتی هست واصلح اوست
حاصل است حرف در اینست که آیا این دو علم کافی است و فعل محض این دو علم اختیاری خواهد
بود یا اینکه نظیر آن حالت ثالث هست و بآن دو علم اراده باید بشود تا فعل صادر گردد
اول مذهب حکما و جمعی از متکلمین است و ثانی قول باقی متکلمین و بنابر اول اراده حق تعالی قدیم
خواهد بود و بنابر ثانی اشاعره باز قدیم میدانند و دیگران حادث میدانند و ظاهر آیات
وصریح احادیث بسیاری از اهل بیت عصمت صلوات الله علیهم دلالت دارد بر آنکه اراده
غیر علم است و حادث است **و دیگر از صفات ثبوتیه ادراکست** و بعد از ذکر علم و اثبات آن احتیاج
بیان ندارد و حکما و متکلمین باین قائلند **و دیگر از صفات ثبوتیه سمیع و بصیر است**
و آیات و احادیث مصرح بثبوت آنست و معنی سمع شنیدن و معنی بصر دیدن است

و شنیدن

و شنیدن در ما بجاسه سمع میشود و دیدن بجاسه چشم میشود چنانچه در حکمت طبیعی گذشت و حق تعالی
از گوش و چشم منزه است پس او سمیع است بی گوش و بصیر است بی چشم و در معنی سمع و بصر در حق
جناب الهی تأملست بعضی سمع را عبارت از علم بمسموعات میدانند و بصر را عبارت از علم بمبصرات
و هرگاه باین معنی بوده باشد در ضمن علم باشیاء مندرج است و صفتی علیحده نخواهد بود و حکما
که علم او را شامل کل اشیاء میدانند بسمع و بصر در حق جناب الهی تأملست بعضی سمع را عبارت
از مطلق علم میدانند و عبارت از این میدانند که باین نحو که ما علم بمسموعات و چیزها که می شنویم
داریم حق تعالی باین نحو علم دارد اما ما این علم را بوساطت گوش داریم و حق تعالی بدون آلت همین
نحو علم بآن دارد و بصیر را نیز عبارت از این میدانند که باین نحو که ما علم بمبصرات و چیزها که
می بینیم داریم حق تعالی همین نحو علم بمبصرات دارد اما ما این نحو علم را بوساطت آلت چشم داریم
حق تعالی بدون آلت این نحو علم را دارد و سمع و بصر باین معنی را ظاهر این است که حکما قائل نباشند
صفت دیگر کلام است و متکلمین تماما باین قائلند و نقل آیات و احادیث بر این دلالت و حق این است
که معنی کلام همین حرفهاست و اصوات که آدمی آن را احداث میکند و حرف میزند و این مذهب
شیعه و مذهب معتزله است و معنی متکلم بودن حق تعالی آنست که حروف و اصوات را خلق
نموده بدون آلت زبان و این حروف و اصوات بحق تعالی قائم نیست بلکه بهوائی که در آن
خلق نموده قائم است چنانچه مادامی که حرف میزنیم آن حرف و صوت بما قائم نیست بلکه بهوا قائم است

چنانچه در طبیعی گذشت و کلام باری یعنی قدیم نیست بلکه حادث است و اشاعره کلام را دو معنی میگویند
یکی آنکه ذکر شود آنرا کلام لفظی میگویند و یکی دیگر که آنرا کلام نفسی میگویند و این کلام نفسی بنحوی که
اشاعره میگویند مفهوم نمیشود و بعضی از علمای ما در رد کلام نفسی بطریق اشاعره گفته والکلام
النفسی هذیان یعنی کلام نفسی که اشعری میگوید هذیان است **دیگر از صفات ثبوتیه صدق است**
یعنی حق تعالی صادق است یعنی راست گوست و حکما و اهل اسلام تماما باین قائلند و دلیل براین آنکه
دروغ گفتن نقص است و حق تعالی از آن منزه است **دیگر از صفات ثبوتیه ازلیت و ابدیت است**
یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود و تعبیر از این صفت بسرمدیت میشود و معنی سرمدی
آنکه همیشه بوده و همیشه خواهد بود و بعد از بیان وجوب وجود محتاج بدلیل نیست و سابق
ذکر شد که از لوازم وجوب وجود است **فصل در صفات سلبیه** یکی از آنها آنست که حق تعالی
مرکب نیست نه از اجزای خارجیه و نه از اجزای عقلیه و این از لوازم وجوب وجود است
چنانچه گذشت و دلیل بر این آنکه هر مرکبی که در وجود خود محتاج بجزو است و هرچه محتاج بغیر است
ممکن است و بیان این مقدمات بلکه اصل مسئله سابقا در خواص واجب ذکر شده
صفت دیگر از صفات سلبیه آنست که حق تعالی جسم و جسمانی نیست و مجرد است و علاقه بجسم ندارد
و این نیز از خواص و لوازم وجوب وجود است و حکما و محققین متکلمین باین قائلند
و مخالف در این مسئله مجسمه اند و حنابله که مذهب احمد بن حنبل دارند و یکی از

مذاهب

مذاهب چهارگانه سنیان مذهب حنبلی است و ایشان بجسمیت حق تعالی قائلند و دیگر اهل ملل
شکی نیست و دلیل بر آنکه حق تعالی جسم نیست بنا بر مذهبی که جسم را مرکب از هیولی و صورت میدانند
ظاهر است و همچنین بر مذهبی که جسم را مرکب از اجزای لایتجزی میدانند چه در مسئله سابقه
معلوم شد که هر مرکبی ممکن است و اما بنا بر مذهبی که جسم را متصل واحد میدانند یکی آنست که
بر این مذهب چون جسم مرکب عقلی از جنس و فصل دارد ترکیب عقلی از جنس و فصل دارد و ترکیب
عقلی لازم می آید و ترکیب مطلقا باطل است چنانچه معلوم شد دلیل دیگر آنکه طبیعت جسمیه ابا از انقسام
و پاره شدن ندارد و لازم او بنفسه آنکه ترکیب خارجی و شکل خاصی بوده باشد و هر جسمی که شکل
خاصی دارد و منقسم شده و ترکیب خارجی واقع شده بسبب علتی خارج از طبیعت جسمیت است
و این مقدمات ظاهر شد در حکمت طبیعی بعضی صریحا و بعضی ضمنا معلوم شد و از این مقدمات ظاهر شد
که هر تشخص جسمی در وجود تشخص خود محتاج بغیر است و دانستی که هر محتاج بغیر ممکن است و واجب
الوجود نیست و اما بیان آنکه حق تعالی جسمانی نیست آنست که جسمانی منحصر در سه قسم است یکی عرض
دیگری صورت و یکی نفس و عرض در وجود خود محتاج بموضوع است و صورت در تشخص خود محتاج است
و نفس در فعل خود محتاج است و بیان این امور از سابق معلوم شد و واجب الوجود از احتیاج
منزه است و ادله نقلیه بر این مطلب از حد حصر بیرون است **صفت دیگر نفی شریک است**
که حق تعالی واحد است و شریک ندارد و محققین حکما و تمام اهل اسلام بلکه تمام اهل ملل

از یهود و نصاری و غیرهم باین قائلند و رکن اعظم اسلام این است و ادله برین بسیار آورد از انجمله بذکر چند دلیل
اکتفا میشود **اوّل** دلیل حکما و آن آنست که اگر واجب الوجود متعدد باشد ترکیب واجب لازم میاید
و تالی باطل و بیان ملازمه آنکه اگر دو واجب مثلا بوده باشد این دو باهم شریک خواهند بود
در یک امری و ممتاز خواهند بود بامری یعنی البته در جنس باهم شریکند یا در نوع اگر در جنس شریک
بوده باشند هریک فصلی جدا داشته باشند پس هریک جنسی خواهند داشت و فصلی و مرکب
خواهند بود از جنس و فصل و اگر یک نوع داشته باشند هرکدام تشخص جدا خواهند بود
و متحقق تشخص هریک بنوع با تشخص خواهد بود و این نیز نحو ترکیبست و بطلان ترکیب هر نحو
که بوده باشد سابقا ظاهر گردید و برین دلیل بحث مشهوریست و حاصلش این است
که هریک از این دو واجب الوجود تشخص بسیطی باشد و نوع و جنس نداشته باشد
و شرکت باهم در امور عرضیه داشته باشند و در امر ذاتی شریک نباشند و جواب این بحث
آنست که وجوب وجود منشأ ثبوت اوصاف کمال و نفی نقصها و اوصاف ذمیمه است پس
هریک از این دو واجب متصف بتمام صفات کمال و بری از نقایص خواهند بود
و هر وصفی که برای یکی از ایشان ثابت شود برای دیگری هم ثابت خواهد بود و حدس
حاکم است بانکه هر دو چیز که در اوصاف باین قدر شرکت داشته باشند البته یا در
یا در جنس یا در نوع باهم شریک خواهند بود **دلیل دیگر** که متکلمین ذکر می کنند

واستنباط

اول

دلیل دیگر

واستنباط از آیه کریمه لو کان فیهما آلهة الّا الله لفسدتا نموده اند و مشهور است بدلیل تمانع حاصل اینست
که اگر دو اله موجود باشد و یکی از ایشان اراده ایجاد زید بکند و دیگری یا قادر است بر منع از ایجاد زید
یا قادر نیست اگر قادر باشد بر منع از ایجاد زید عجز اله اول لازم میاید چه اله اول میخواهد که زید را ایجاد
کند و ایجاد زید امر ممکنست و اله دویم مانع است و نمیگذارد که ایجاد کند و مانع اوست و عجز همین
معنی دارد و اگر قادر نباشد عجز اله دویم لازم میاید چه موجود شدن زید امر ممکنست و اله دویم
نمیتواند که معارضه با اله اول بکند و نگذارد که زید موجود شود و عجز بر اله جایز نیست
و تقریر این دلیل بر وجه طولانی در مقاله علیحده شده و در آن مقاله متعرض ابحاثی که ظاهرا وارد است
و جواب آن کرده ایم **دلیل دیگر** که از کلام امیر المؤمنین عم که در وصیت امام حسن ع فرموده مجرّد
اوراق استنباط نموده تقریرش این است که بعثت رسل یعنی فرستادن پیغمبران بسوی خلق
بر ذات حق تعم لازم است و در هر عصری و هر وقتی بایستی که مکلفین اخبار از جانب پیغمبران
بشود چنانچه ذکر خواهد شد پس اگر اله متعدد بودی بایستی که رسل هریک بسوی خلق
بیایند و خلق را اعلام کنند که از نزد دو اله آمده اند یا بعضی بگویند که از نزد این اله
آمده اند و بعضی بگویند که از نزد اله دیگر آمده اند و تالی باطل چه هیچ پیغمبری این خبر را نیاورده
و این اعلام را **دیگر از صفات سلبیه نفی مثل و نفی ضد** یعنی حق تعم مثل ندارد و ضد ندارد
و مراد از مثل شخصی است که با شخص در حقیقت نوعی یکی باشند یا اوصاف هر دو مساوی باشند

یعنی تشخص مانند او نیست که در حقیقت با او شریک باشد و هر دو از یک نوع باشند یا او صاحب مساوی
اوصاف او بوده باشد و مراد از ضد در عرف عام تشخصی است که معارض تشخص باشد و در قوت
با او متساوی باشد و در اصطلاح علوم امریست وجودی که با امری وجودی مخالفت داشته
باشد و محلی یا موضوعی داشته باشد و با هم جمع نشوند و حق تعالی هیچ یک از این دو معنی ضد
ندارد اما بمعنی اول بجهة آنکه غیر او هرچه هست ممکن الوجود و مستند باو و تحت قدرت او است
هیچ کو نه در قوت مساوی او نتواند بود و اما بمعنی دوم بجهة آنکه حق تعالی محل و موضوع ندارد
دیگر از صفات سلبیه نفی حلول و حلول بدو معنی مستعمل میشود یکی معنی لغوی که عبارت از
بودن در مکانیست و دوم معنی اصطلاحی که عبارتست از آنکه چیزی در محلی یا چیزی داشته
باشد که صفت او شود چنانچه سابقا ذکر شد و حق تعالی از هر دو معنی حلول منزه است
اما از حلول بمعنی اول بجهة آنکه بدیهی است که حلول در جائی از برای چیزی ثابت میشود
که جسم باشد یا صفات جسم باشد و حق تعالی نه جسم است و نه جسمانی و اما حلول بمعنی دوم
بجهة آنکه سابق معلوم شد که حلول باین معنی از برای عرض ثابت میشود و از برای صورت
و حق تعالی نه عرض است و نه صورت **دیگر از صفات سلبیه نفی اتحاد** که حق تعالی با هیچ چیزی
متحد نمیشود و اتحاد عبارتست از این است که دو چیز یک چیز شوند و اتحاد مطلقا
باطل است بدلیل آنکه اگر دو چیز بودند یکی الف و یکی با بعد از اتحاد حال از سه

بیرون نیست

بیرون نیست یا با و الف موجود اند یا معدوم اند یا یکی از ایشان هست و دیگری نیست یا هر دو معدوم
و برطرف شده اند و ثالثی بهم رسیده و در هیچ شق اتحادی نشده اما در شق اول الف و با دو چیز جدا اند
و با چیز جدائی نه در شق دوم نیز اتحاد نشده یکی مانده و یکی برطرف شده و این اتحاد نیست و در شق سیم
نیز ظاهر است که اتحاد نشده آن دو چیز معدوم شده اند و چیز ثالثی موجود شده و این اتحاد نیست
و از آنچه گفتیم ظاهر شد که متحد شدن دو چیز با یکدیگر امری معقول نیست و مخالف در این دو مسئله
صوفیه اند که گاه میگویند که حق تعالی در عارفین حلول می کند و گاه میگویند که حق تعالی با عارف متحد
میشود و همچنین نصاری نیز مخالفند که گاه میگویند که حق تعالی در حضرت عیسی علی نبینا و علیه السلام
حلول کرده و گاه میگویند که او متحد شده **دیگر نفی رویت است** یعنی خدای تعالی را بچشم نمیتوان دید
و حکما باین قائلند و شیعه تماما باین معنی قائلند و طایفه معتزله از سنیان باین قائلند و حنابله
و اشاعره قائلند بانکه حق تعالی را بچشم میتوان دید و نفی رویت از لوازم وجوب وجود است
بدلیل آنکه واجب الوجود باید جسم و جسمانی چنانچه معلوم شد و مرئی یا جسم است یا عوارض
جسم و مجرد دیده نمیتواند شد چنانچه در حکمت طبیعی گذشت و دلیل نقلی بر این مطلب
آیه کریمه است که میفرماید لا تدرکه الابصار یعنی هیچ چشم حق تعالی را ادراک نمیتواند کرد
و احادیث اهل بیت صلوات الله علیهم بر این متظافر است **دیگر نفی صفات زائده یعنی معانی**
واصل است حق تعالی چنانچه دانستی متصف بصفات کمال است مثل قدرت و علم و غیر ذلک

نباشد ح

مذهب حکما و محققین متکلمین آنست که این صفات زاید بر ذات حق تعا است و این صفات موجودند
و قائم بذات حق اند و این را معانی میگویند و معتزله قائلند بآنکه چهار صفت نه قائم بذات حق اند
که الوهیت و قادریت و عالمیت و حییت است و این چهار صفت نه موجود و نه معدوم (ثابت) اند و زاید
بر ذات اند و دلیل بر نفی صفات زایده آنست که هر این صفات هرگاه موجود باشند یا واجب الوجود
خواهند بود یا ممکن الوجود شق اول منافی توحید و غیر آن باطل است و هرگاه ممکن الوجود باشند
علتی خواهند داشت و آن علت مغیر ذات حق تع نیست پس صدور قدرت مثلا از ذات
حق تع یا بر سبیل اختیار است یا بر سبیل ایجاب اگر بر سبیل اختیار است که قدرت را از برای خود
بقدرت و اختیار وجود خلق نموده لازم می آید که پیش از صدور قدرت داشته باشد پس قدرت
فاعل مقدم بر وجود معلول است و این باطل است و اگر بر سبیل ایجاب باشد لازم می آید که حق تعالی
نسبت به بعضی موجودات قادر موجب باشد و ایجاب چنانچه دانستی نقص است و دلیل دیگر آنکه
این صفات هرگاه موجود باشند یا قدیم خواهند بود یا حادث اگر قدیم باشند لازم می آید
که قدما متعدد باشند و قدیمی بغیر از حق تع بوده باشد و بطلان این را بعد از این بیان
خواهیم کرد و اگر حادث باشد لازم می آید که حق تع محل حوادث باشد و در ازل متصف
بقدرت و علم و غیر آن نباشد و بطلان این خفائی ندارد و از غرایب اشاعره است
که تکفیر حکما می کنند از این راه که با ایجاب حق تع و قدم عالم قائلند و خود بهر دو قائلند

و مشهور است

و مشهور است که علما بر اشاعره تشنیع می کنند که نصاری بسه قدیم قائل شده اند و همه ایشان را
کافر میدانیم و اشاعره بنه قدیم قائل شده اند و باعتقاد خود کافر نیستند و دلیل بر بطلان
احوال آنکه سابق معلوم شد که حصر میان موجود و معدوم عقلیست و عقل هیچ عاقلی تجویز واسطه نمیکند
و هر طفلی هم میداند که یا هست و یا نیست و واسطه قرار نمیدهد **فصل** در ذکر بعضی دیگر از جمله
صفات الهی جود است یعنی بخشندگی و جود مراتب دارد بسیاری از مراتب بخشش هست که بخشنده را
بعضی مطالب در این دادن منظور است یا آنکه تلافی او بشود یا آنکه مردم تعریف او بکنند یا آنکه ثواب
آخرت باو برسد و غیر آن و مرتبه کامله جود آنست که عطا کند و عوض نخواهد حتی مدح کسی و ثنای
شخصی که باو بخشیده و تلافی نخواهد و همچنین باید دانست که بخشیدن وقتی که موقع باشد و مستلزم
مصلحتی بوده باشد وصف کمال است و اگر مستلزم مصلحتی نبوده باشد بخشش بجا واقع نشده
خواهد بود و حق تع جواد مطلق است که در بخشش نفعی از برای خود منظور ندارد و بخشش او
موافق مصلحت است و اگر نه بخشد و منع از عطا کند آن نبخشیدن و منع از عطا کردن موافق
مصلحت است و آن نبخشیدن بخشیدن است پس خواه بدهد و خواه ندهد جود است و در
آثار اهل عصمت واقع شده که هو الجواد ان اعطی و ان منع یعنی حق تع جواد است اگر بدهد
و اگر ندهد و دور نیست که مراد از این عبارت همین معنی باشد که ذکر شد **دیگر از صفات**
الهی غنی است یعنی بی نیاز است از خلق و آنکه محتاج بچیزی نبوده باشد و حق تع غنی مطلق است

که هیچ چیز احتیاج ندارد بجهة آنکه احتیاج نقص است و نقص بر خدای تعالی جایز نیست و دیگر از صفات الهی حکمت است
و حکمت بدو معنی مستعمل میشود یکی دانستن چیزها موافق واقع و کرده کارها بر طبق مصلحت
و از این است که میگویند معنی حکیم داننده گفتار و درست کردار است و معنی دیگر حکم کردن
و فرمان نمودن است و حق تعالی بهر دو معنی حکیم است اما بمعنی اول بسبب آنکه عالم بتمام چیزها است
و کسی که بتمام چیزها دانا باشد و محتاج نباشد و نفعی باو از غیر نرسد البته کارش بر طبق مصلحت
خواهد بود و اما بمعنی دویم بجهة آنکه چون خلق تمام خلق اویند و دانا بهمه امور است پس حکم باو نسبت
دارد و حکیم علی الاطلاق است و دیگر از صفات الهی مَلک است بفتح میم که بمعنی پادشاهیست و بکسر میم
که بمعنی صاحب و مالک بودن است اما مَلک بفتح میم بجهة آنکه اعظم مراتب پادشاهی آنست که حکمش
نافذ باشد و کارش بر طبق مصلحت باشد و محتاج بغیر نباشد و همه باو محتاج باشند و دانستی
که حق تعالی باین اوصاف متصف است و دیگری باین اوصاف متصف نیست و اما مِلک بکسر میم
بجهة آنکه همه چیز را او آفریده پس ملک اوست و دیگر از صفات الهی قیوم است و معنی قیوم
یا آنست که همیشه در ذات و صفات باقی است و یا آنست که قائم است بحفظ و تدبیر مخلوقات
و یا آنست که در قوام و وجود خود احتیاج بغیر ندارد و همه باو محتاجند و وجوب وجود
و توحید مستلزم همه این معانی است تکمله و در او دو حرف است حرف اول آنکه
مسائلی که مذکور شد بعضی که اثبات رسالت بر آن توقف دارد مثل وجود و قدرت

وعلم وحیوة

وعلم و حیوة و اراده و صدق الهی را با دله عقلیه باید اثبات نمود و با دله نقلیه نمیتوان اثبات نمود مثلا
در وجود واجب اگر استدلال کنیم و بگوئیم که حق تعالی موجود است بدلیل آنکه پیغمبر گفته که خدا موجود است
بحث می آید که پیغمبر بودن آن شخص وقتی ثابت میشود که وجود اله ثابت باشد پس ظاهر شد
که اثبات نبوت موقوف است بر اثبات اله و اگر اثبات اله توقف بر اثبات نبوت داشته
باشد دور لازم می آید پس اثبات بدلیل عقلی باید بشود و بهمین نحو ظاهر شد که اثبات قدرت
و علم و حیوة و اراده و صدق بدلیل سمعی نمیتوان نمود باید بدلیل عقلی ثابت شود اما در بعضی
دیگر از صفات که اثبات نبوت توقف بر آن ندارد دلیل نقلی و دلیل عقلی هر دو اقامه
می توان نمود مثلا نفی شریک را با دله نقلیه ثابت میتوان نمود و از این جهت در ضمن
بعضی از مسائل اشعار بوجود نقل شد و حرف دویم آنکه صفات الهی بعضی صفات سلبیه است
و بعضی صفات ثبوتیه و صفات ثبوتیه امور موجوده عارضیه که قائم بذات حق تعالی باشند
نیستند و باید دانست که صفات الهی منحصر در این امور نیست و هر صفتی که کمال بوده باشد
از برای حق تعالی ثابت است و هر صفتی که نقص بوده باشد از برای حق تعالی ثابت نیست
و سلب آن صفت وصف الهیت و از این است که در ادعیه صفات بسیار است
مذکور میشود و انحصار بر این صفات که ذکر کردیم از دو جهت است یکی از این جهت
که عمده صفات و عظیمترین صفات بحسب فهم عقول این صفات است دویم آنکه آن صفات

که ذکر شد ظاهر این است که با این صفات راجع گردد **مقصد چهارم** بیان کیفیت صدور اشیا از حق تعالی
و بیان صادر اول و ترتیب موجودات اعتقاد حکما آنست که اول چیزی که از حق تعالی صادر شده عقل
اول است و معنی عقل چنانچه گذشت جوهریست مجرد که احتیاج بجسم و جسمانی ندارد نه در وجود
و نه در فعل خود و بعد از عقل اول عقل دوم و فلک اول در یک مرتبه موجود شدند و همچنین تا عقل دهم
و فلک نهم و بعد از آن چهار عنصر و عالم عناصر موجود شدند و از برای هر فلکی نفسی مجرد ثابت می کنند
و فلک را مثل انسان می دانند یعنی همچنانکه انسان بدنی دارد و نفسی و باعتبار نفس ناطقه
علم دارد و قدرت دارد و کارها باختیار خود می کند فلک نیز چنین دارد و نفس ناطقه
و باعتبار نفس ناطقه علم باشیا دارد و امور از او باختیار صادر میشود و اشخاص عقول
و افلاک را قدیم می دانند و نوع عالم عناصر را قدیم می دانند اما اشخاص او را قدیم نمی دانند
مثلا نوع انسان را میگویند که همیشه بوده اما باین نحو که یکی میمرد یکی از عقب می آید و همیشه
باین نحو بوده و این عقاید که نقل شد دلایلش ضعیف و سست است و اکثر مخالف شرع مقدس است
و باطل است و در این رساله بعضی مذکور میشود اول آنکه صادر اول عقل است و باین
ترتیب که گذشت موجود شدند دلیل عمده ایشان آنست که ذات حق تعالی واحد است
از جمیع جهات و از واحد بغیر از واحد صادر نمیشود پس صادر اول باید یک چیز باشد
و آن یک چیز یا عرض است یا جوهر عرض بودن آن باطل است چه عرض در وجود خود

و بعد از آن عقل سیم و فلک دوم در یک مرتبه موجود شدند

محتاج

محتاج بجوهر است و وجود جوهر مقدم بر وجود عرض است و باید که اول جوهر موجود شود و بعد از آن
عرض موجود شود پس صادر اول عرض نمیتواند بود و باید که جوهر باشد و جوهر چنانچه معلوم شد که پنج قسم است
جسم و هیولی و صورت و نفس و عقل و صادر اول جسم نمیتواند بود از جهة آنکه جسم واحد نیست
و مرکب است از هیولی و صورت و هیولی و صورت نمی تواند که صادر اول باشد چه هر یک
از این دو را احتیاج بدیگری هست و نفس نیز نمیتواند که صادر اول باشد از جهة آنکه نفس در وجود
خود محتاج باستعداد بدن است پس وجود بدن مقدم بر وجود نفس است و نفس بعد از
وجود بدن موجود میشود پس ماند که صادر اول عقل باشد و جواب از این دلیل سابقا
در ضمن تحقیق آن مسئله که از واحد بغیر از واحد صادر نمیشود ظاهر شد و در این مقام اضافه
بآن ذکر میشود که حق تعالی قادر مختار است و اراده در وجود اشیا دخیل است و صفات ذاتیه
ثبوتیه و سلبیه از برای او ثابت است پس هیچ معلولی علتی که از جمیع جهات واحد باشد
ندارد چه سابقا دانستی که امکان معلول از جمله اجزای علت است و همچنین احتیاج معلول
از اجزای علت است و اراده قادر مختار را از اجزای علت است و بر تقدیر تسلیم این مقدمه میگوییم
که صادر اول شاید جسم باشد و این که مشهور گفته که جسم مرکب از هیولی و صورت است
بطلانش در حکمت طبیعی ظاهر شد و همچنین آن مقدمه که مشهور گفته که نفس در وجودش
موقوف باستعداد بدن است محض دعوی است و دلیل ندارد پس ممکن است که صادر اول

نفس باشد چون حال دلیل وجود عقل معلوم شد که تمام نیست باید دانست که دلیل عقلی یا نقلی بر عدم وجود
عقل بر ظاهر نیست و از این جهت محقق طوسی رحمه الله تعالی در کتاب تجرید گفته که اما العقل فلم تقم دلیل
علی امتناعه و ادلة وجوده مدخولة حاصلش آنکه دلیل عقلی بر نبودن او نیست و ادلهٔ وجودش
ضعیف است و در احادیث اهل عصمت صلوات الله علیهم مختلف واقع شده و در بعضی واقع است که
اول آنچه خدا خلق کرده عقل است و در بعضی واقع شده که اول آنچه خدای تعالی خلق کرده نور حضرت
پیغمبر است صلی الله علیه و آله و در بعضی واقع شده که اول آنچه خلق شده آب است و ظاهر این است
که از لفظ عقل این معنی که حکما میگویند مراد نباشد و جمع میان این روایات ممکن است که باین طریق
بشود که مراد از انوار نفوس مجرده و ارواح بوده باشد و اول مخلوقات عالم ارواح باشد
و روح مقدس حضرت مقدم بر همه خلق شده باشد و مقدم بر همه آب که اصل همه است
مخلوق شده باشد و بعد از آن مرتبه خلق صفات مکلفین باشد و مقدم بر همه عقل که مناط
صفات کمال است مخلوق شده باشد والله تعالی اعلم دویم در باب جان داشتن افلاک
دلیلی که ذکر میکنند ضعیف است و جمعی از علماء اجماع نقل کرده اند بر اینکه افلاک و آفتاب
و ماه و کواکب جمادند و حیوة ندارند و نفس ناطقه با آنها متعلق نیست سیم
در باب قدم عالم که حکماء مشائین با آن قائلند و اهل اسلام بلکه اهل ملل تماما
بحدوث عالم قائلند و از افلاطون هم که رئیس حکمای اشراقیین است حدوث عالم نقل

دویم

سیم

شده

شده دلیل حکمای مشائین آنکه عالم چون ممکن الوجود است علتی میخواهد و آن علت یا قدیم است یا حادث
اگر قدیم باشد لازم می آید که عالم قدیم بوده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست چنانچه
گذشت و اگر حادث باشد آن حادث هم علت میخواهد نقل کلام در علت حادث میکنیم که علت آن یا قدیم است
یا حادث اگر قدیم باشد لازم می آید که آن حادث هم قدیم باشد و آن باطل است چه فرض شده که آن حادث
است و همچنین لازم می آید که عالم هم قدیم بوده باشد و اگر علت آن علت حادث باشد نقل کلام در علت
او میکنیم بهمان دستور که ذکر شد پس یا سلسلهٔ علت الی غیر النهایة میرود و آخری ندارد یا بعلتی
می رسد که بالاتر از آن علت نبوده باشد در شق اول تسلسل لازم می آید و بطلان تسلسل
پیش از این ظاهر شد و در شق دویم آن علت قدیم خواهد بود و آن علتهای دیگر هم قدیم خواهند بود
و عالم هم قدیم خواهد بود و جواب از این دلیل بوجوه متعدده در کتب مذکور است و اکتفا
بیکی در این رساله میشود و آن اینست که شک نیست که حادثی در عالم موجود است و این دلیل
در آن جاریست و جوابی که شما میگوئید ما هم میگوئیم بیان این سخن آنکه شما در جواب میگوئید
که حادث که حالا بهم رسید از جملهٔ علتش گذشتن قطعه زمانی بود که حادث بعد از گذشتن
آن قطعه موجود شد و گذشتن آن قطعه موقوف بر گذشتن قطعهٔ پیش از او بود
و همچنین گذشتن هر قطعهٔ موقوف است بر گذشتن قطعه پیش از او مثلا زید امروز حادث
شد و وجودش موقوف بر گذشتن زمان دیروز بود یعنی موقوف بود بر اینکه زمان

دیروز موجود شود و بگذرد و گذشتن زمان دیروز موقوف بوده که روز سابق بر دیروز موجود شود
و بگذرد و همچنین الی غیر النهایه و زمان اولی ندارد و ما نیز در جواب همین حرف را میگوییم و هر دو
قائل می شویم که زمان اولی ندارد و پیش از هر قطعه از زمان قطعه دیگر بوده و زمان را موجود
خارجی نمی دانیم و شما هم زمان را موجود در خارج نمی دانید پس موجودی قدیم بغیر از ذات
حق تعالی لازم نیاید **و توضیح** این سخن آنکه از دلیل حکما که ذکر شد بعد از تسلیم این مقدمات
لازم می آید که زمان قدیم بوده باشد و متکلمین را مدعا این است که موجودی در خارج غیر
از ذات حق تعالی قدیم باشد اما زمان باتفاق حکما و متکلمین موجود خارجی نیست و امریست
که عقل از او انتزاع می کند پس قدم زمان منافات با مدعای ایشان ندارد و حرفی که باقی
ماند این است که زمان را عقل از چه چیز انتزاع می کند حکما را عقیده اینست که زمان
مقدار حرکت فلک است و از قدیم بودن زمان لازم می آید که حرکت قدیم باشد و فلک
هم قدیم باشد و متکلمین را عقیده آنکه زمان از بقای ذات حق تعالی منتزع میشود و ذات
حق تعالی جهت آنکه عقل انتزاع زمان کند کافی است و ما در فن حکمت طبیعی بیان کرده ایم
که قول حکما که زمان را مقدار حرکت فلک می دانند دلیلی ندارد بلکه دلیل بر عدمش
قائم است و از آنچه گفتیم ظاهر شد که دلیل مذکور بر تقدیری که تمام باشد نفعی بقول
حکما ندارد در قدیم بودن فلک یا موجود بودن قدیمی از او لازم نمی آید **و دلیل دیگر حکما**

آنکه اگر عالم حادث باشد وجودش بعد از عدمش خواهد بود از جهت آنکه معنی حادث این است که نبوده باشد
و بعد از آن بهم رسد پس عدم حادث بر وجودش مقدم است و این قسم تقدم تقدمی است که سابق
و لاحق با هم در وجود جمع نیستند و چنین تقدمی بدون حصول زمان نمیشود پس باید که عدم
عالم در زمانی باشد پیش از زمان وجود او پس لازم آمد که پیش از وجود عالم زمانی بوده
باشد و جواب از این دلیل از آنچه در جواب دلیل اول ایشان گفتیم ظاهر شد چه از این دلیل
زیاده از این لازم نمی آید که پیش از وجود عالم زمان بوده باشد و دانستی که زمان موجود
خارجی نیست و انتزاع او از بقای ذات حق تعالی است پس لازم نمی آید که قدیمی بغیر از ذات
حق تعالی موجود باشد و ثابت شد که عمده دلیل حکما این دو دلیل بود که بتوفیق الله تعالی با جوابش
مذکور شد و چون از جواب شبهه ایشان فارغ شدیم ذکر دلیل حدوث عالم می نماییم
و دلیل بر حدوث عالم هم عقلی است و هم نقلی **اما دلیل عقلی** آنکه جسم عالم منفک از حوادث
نیست و هر چیز که خالی از حوادث نباشد حادث خواهد بود نتیجه می دهد که عالم
حادث است اما بیان صغری از این جهت که جسم خالی از مکان و خالی از زمان و خالی
از وضع نیز نیست چنانچه در حکمت طبیعی گذشت و اگر از وضع یا موضع خود انتقال
نماید متحرک است و الا ساکن است پس جسم از حرکت و سکون خالی نیست و حرکت
و سکون هر دو حادثند اما حدوث حرکت از جهت آنکه حرکت چنانچه در طبیعی معین

کثرت مرکبات از اجزائی که با هم در وجود جمع نیستند پس هیچ فردی از حرکت نمیتوان یافت که جزء آن حادث
نباشد و هرگاه جزء حادث شد کل هم حادث خواهد بود و اما حدوث سکون آنکه اگر سکون قدیم بودی
بایستی که زوالش جایز نباشد چه بر طرف شدن بر قدیم جایز نیست و بالبدیهه معلوم است که هر جسمی
حرکت بر او جایز است و ممکن است که سکونش بر طرف شود و حرکت کند و اما بیان کبری آنکه
هرگاه جسم منفک از حوادث نشود یا باید حوادث متناهی است یا غیر متناهی غیر متناهی بودن
باطل بادلهٔ ابطال تسلسل چه پیشتر گذشت و ذکر شد که این ادلهٔ ابطال تسلسل در امور
موجوده میکند خواه با هم در وجود جمع باشند و خواه متعاقب باشند پس لازم آید که عدد
حوادث متناهی باشد و هرگاه عدد حوادث متناهی شد یک حادثی اول حوادث خواهد بود
که پیش از او حادثی نباشد و لازم می‌آید که عالم پیش از آن حادث موجود نباشد چه دانستی
که عالم خالی از حادثی نیست و لازم آید که عالم بالتمام حادث باشد **اما دلیل نقلی** و عمده
بر این دلیل نقلی است بیانش آنکه بتواتر از حضرات معصومین صلوات الله علیهم رسیده
که عالم حادث است و آیات و احادیث دالّه بر این معنی بسیار است و اهل اسلام بلکه
هر که ملتی قائل است اتفاق بحدوث عالم دارد و خلاصه کلام آنکه حدوث عالم اجماعی اهل
اسلام است و ضروری دین حق است و منکرش مثل منکر باقی ضروریات کافر است
و چون این مسئله از عمده مسائل است قدری زیاده نقل ادله شد **مقصد پنجم**

اما دلیل نقلی

مقصد پنجم

در عدل

در عدل و ذکر افعال خدای تعالی و در این مقصد چند مسئله ذکر می‌شود **مسئلهٔ اولی** در حسن و قبح
افعال اما امامیه و معتزله بر آنند که حسن و قبح افعال عقلی است یعنی عقل حکم می‌کند که بعضی افعال خوبست
و فاعلش مستحق مدح است و بعضی افعال قبیح است و فاعلش مستحق مذمت است و حکما نیز با ایشان
در این قول متفق اند و مخالف در این مسئله اشاعره اند که قائلند باینکه میان افعال در خوبی
و بدی تفاوتی نیست و بنای خوبی و بدی بر شرع است و عقل را در آن باب هیچ حکمی نیست
و اگر شرع نفرمودی که صدق خوبست و کذب بد هیچ تفاوتی و فرقی میان راست گفتن و دروغ
گفتن نبودی یعنی اگر در شرع وارد نبودی کسی اگر راست میگفتی هیچ کس تحسین و مدح او نمیکرد
و اگر دروغ می‌گفت هیچ کس ملامت او نمی‌کرد و این نزاع از جملهٔ نزاعهای مشهور است و حق این است
که این مسئله قابلیت نزاع ندارد و قول اشاعره خلاف بدیههٔ کل عقلاست هیچ شک نیست
که کل اهل دنیا با آنکه مذاهب و ادیان ایشان مختلف است عدل و احسان و صدق را
خوب می‌دانند و فاعل آن را مدح می‌کنند و جور و آزار دادن و دروغ گفتن را بد می‌دانند
و فاعل آن را مذمت می‌کنند و اگر بنای مدح و مذمت بر شرع بودی بایستی که آنان که
بشرع قائل نیستند هیچ تفاوت میان راست گفتن و دروغ گفتن نگذارند و عدل
و جور را مثل هم دانند و شک نیست که کسی که عقل یا اندک شعوری داشته باشد
حکم می‌کند که عدل خوبست و ظلم بد است و عادل را مستحق مدح می‌داند و ظالم را

مستحق مذمت و استغفار می کند که معلوم کند که در شرع چه وارد شده و بالجمله مسئله مقالی نداد
و قول اشاعره قابل شنیدن نیست و باید دانست که افعال در اتصاف بحسن و قبح مختلف اند
بعضی را عقل بدیهة حکم می کند که حسن اند یا قبیح و بعضی را بنظر و تأمل ادراک می کند که حسن اند
یا قبیح مثل صدق راست که منشأ رسیدن ضرر بکسی شود و صدق دروغی که سبب نفع کسی شود
که عقل بعد از تأمل حکم بحسن و قبح می کند و بعضی افعال چنان است که عقل را هیچ راه علم
بآن نیست و بعد از ورود شرع می کند مثل روزه آخر ماه رمضان و روزه اول شوال
که عقل پیش از ورود شرع حکم بخوبی و بدی هیچیک از این دو نمی کند اما بعد از ورود
شرع حکم می کند که البته روزه آخر ماه رمضان جهة خوبی داشته که از آن جهة خدای تعالی
او را واجب کرده و روزه اول شوال جهة بدی داشته که خدا او را حرام کرده مسئله ثامنة
در بیان افعال عباد و مذاهب مشهوره در این مسئله سه مذهب است اول مذهب
اشاعره که میگویند اراده و اختیار ما در فعل ما دخل ندارد و ما فاعل فعل خود نیستیم
و فاعل فعل ما خداست و ما را هیچ دخلی در فعل ما نیست دویم قول معتزله که میگویند
که ما در فعل خود مستقلیم و تفویض کار بما شده و قدرت ما تمام است و حق تعالی را
در فعل ما هیچ دخلی نیست سیم مذهب امامیه که میگویند که فعل ما باراده ما
صادر شده اما باذن حق تعالی صادر شده و توضیح این قول را بعد از این خواهیم

حکم م

افعال عباد

اول

دویم

سیم

نمود

نمود اما قول اشاعره شناعت و بطلانش بر هیچ عاقلی مخفی نیست چه در غایت بداهت است که فعل ما
باراده و علم ما صادر میشود و همه اهل تمیز از مسلمانان و کافر حکم باین معنی می کنند و مدح بر بعضی افعال
و مذمت بر بعضی افعال می کنند و بعضی مردم را مستوجب رعایت بر بعضی کارها و بعضی را مستحق
عقوبت بر بعضی کارهای میدانند مثلا اگر شخصی دو غلام داشته باشد و هر دو را کاری که حسن داشته
باشد بفرماید و یکی از آن دو غلام کاری را که فرموده باشند او قائم صرف کند و بفعل آورد
و غلام دیگر مطلقا متوجه فرمان آقا نشود کار را که فرموده اند بجا نیاورد عقلا تماما غلام
اول را تحسین می کنند و میگویند که لایق رعایت است و غلام دویم را ملامت می کنند و میگویند
که مستوجب عقوبت است و اگر غلام اول را کسی جبرا براین می داشت که کار را که آقا فرموده
بجا نیاورد و غلام دویم را کسی نمی گذاشت که کار فرموده را بعمل آورد غلام اول را مدح نمی کردند
و مستوجب رعایت نمی دانستند و غلام دویم را مذمت نمیکردند و مستوجب عقوبت
نمی دانستند و همین مثال که ذکر شد دلیل واضح و روشن است بر مدعی چه اگر فعل فعل
عبد نبودی میان این دو غلام بر فرض اول بایست که هیچ تفاوت نکند زیرا چه غلام اول
کاری نکرده و غلام دویم در هر دو فرض مجبور بوده بلکه در هر دو فرض حق تعالی فاعل فعل
غلام اول بوده و از برای غلام دویم کاری نکرده بالجملة شناعت این قول محتاج بذکر نیست
و اما قول معتزله بطلان او نیز مخفی نیست چه معنی آن افعال نیست که موقوف بر امور

چند که مقدور ما نیست نبوده باشد مثل اکل محتاج است بقوت دیگر مثل ما و صبوة ما و وجود ماکول
وهم نرسیدن مانع از خوردن و شک نیست که قوت ما و صبوة ما و وجود غذا و غیر آن مقدور
ما و فعل ما نیست پس چون توهم توان نمود که بنده در کار خود مستقل است و چون بطلان
این دو مذهب ظاهر شد حقیقت مذهب امامیه و معنی کلام ایشان ظاهر گردید
که عبد خود کار را باراده خود میکند اما اسباب و آلات فعل مخلوق او نیست مثلا شخصی
که نماز میکند نماز را او باراده خود کرده اما صحت بدنش و قوت داشتن بر فعل نماز
وهم رسیدن مکانی که در آن نماز کند و جامه که بپوشد و مانعی بهم نرسیدن که نگذارد
که او نماز کند کار خدا است و دور نیست که حدیث مشهور از اهل بیت عصمت صلوات الله علیهم
که فرموده اند لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین همین معنی مراد بوده باشد یعنی حق تعالی
جبر بر بندگان بر کارها نکرده و اختیار را بالکلیه با ایشان نگذاشته بلکه الهی امری است
میان دو امر یعنی اراده فعل از ایشان است و اسباب فعل از ایشان نیست و احادیث
متواتره در بطلان قول بجبر که اشاعره قائلند و بطلان قول بتفویض که معتزله
قائلند وارد شده مسئلهٔ دیگر در بیان افعال الهی از سابق معلوم شد که افعال
بعضی متصف بحسن و بعضی متصف بقبح اند و معلوم شد که ذات حق تعالی عالم است
بتمام اشیاء و غنی مطلق و جواد محض است و نقص بر او جایز نیست و از این مقدمات

ظاهر میشود

ظاهر میشود که افعال او متصف بحسن است و فعل قبیح از او صادر نمیشود چه فعل قبیح از کسی که صادر میشود
یا از جهت آنست که جاهل است و نمیداند که آن فعل قبیح است و جهل بر خدای تعالی جایز نیست یا از جهت آنست که
احتیاج بکردن آن کار قبیح دارد و مطلبی که دارد میخواهد که بشود بدون کردن آن کار میسر نمیشود و در حق
غنی مطلق و جواد محض این معنی متصور نیست یا بدون این امور کار قبیح میکند و این معنی غایت نقص ذات است
و حق تعالی از نقص بری است پس ظاهر شد که فعل حق تعالی متصف بحسن است و بمثل این بیان ظاهر میشود
که ترک فعل حسن نمی نماید و آنچه نکرده البته حسن نداشته و آنچه از جناب حق تعالی صادر شده و آنچه صادر شده
همه محض خیر و جود و احسان است و فعل بعضی را سبب لطف و جهت حسنش را میدانند و بعضی را بنظر و تامل ادراک وجه
حسنش را میکنند و بعضی را از ادراک وجه حسنش عاجز است اما مجملا باین دلیل که ذکر شد و بادلهٔ دیگر
میدانند که البته حسن داشته اما از عجز عقل ادراک وجه حسنش نمیتوانند نمود مسئلهٔ دیگر قائلین
بحسن و قبح عقلی که مذهب حق است میگویند که بعضی افعال بر حق تعالی واجب است مثل احسان و بعضی جایز نیست
مثل ظلم و جور مخالفین ایشان را تشنیع میکنند که چه معنی دارد که بر خدا فلان امر واجب است یا فلان
امر جایز نیست یا حق تعالی بسبب فلان امر مستحق مدح است یا بسبب فلان امر مقابل آن و حق این است که این
تشنیع صورت ندارد چه حال از دو بیرون نیست یا تشنیع از راه معنی این عبارت است یا از راه لفظ که
چرا این عبارت تعبیر میکنند اگر تشنیع ایشان باعتبار معنی است جواب مر ایشان آنست
که مراد از اینکه گوییم که فلان فعل بر حق تعالی واجب است این نیست که کسی معاذ الله بر او واجب کرده یا او را تکلیف

نموده بلکه مراد از وجوب لزوم است یعنی البته حق تع آن کار صواب را میکند و لازم ذات اوست و دلیل
آن معلوم شد و مراد از آنکه فعل قبیح بر او جایز نیست این نیست که قدرت بر او ندارد بلکه مراد این است
که البته نمیکند و لازم است که نشود و همچنین استحقاق مدح معنی بد نیست و همه فرق در کتب خود
میگویند که حق تع مستحق حمد است و حمد بغیر از ثنای بر فعل اختیاری معنی ندارد و همچنین در
استحقاق ذم و اگر تشنیع ایشان باعتبار اطلاق این الفاظ باشد آن هم غلط است چه اطلاق نظیر
این الفاظ در کتاب مجید شده مثل آنکه میفرماید و علی الله قصد السبیل یعنی بر خدا لازم است نشان
دادن راه راست و مثل آنکه میفرماید و کان حقا علینا نصر المؤمنین یعنی لازم است بر ما یاری
دادن مؤمنان و غیر این آیات **مسئله دیگر** حکما و سایر قائلین بحسن و قبح عقلی قائلند که اصلح بر خدای تع
واجب است و مراد از اصلح یا اصلح بنظام کل است یا اصلح بحال شخص و حکما اول را لازم میدانند
و میگویند که دون خدای تع علم دارد که اصلح بنظام کدام امر است و اگر او نشود خلل در نظام
کل واقع میشود آن امر صادر میگردد و از این جهت میگویند که اگر امری شر قلیل باشد و مشتمل
خیر کثیر باشد صدور آن امر جایز است و مشهور است که حکما میگویند که شر قلیل از جهت خیر کثیر
جایز است و بعضی از متکلمین اصلح بحال شخص را لازم میدانند و میگویند که هر کس هر چه از برا
از برایش اصلح باشد آن امر واقع میشود و حق در این مسئله قول متکلمین است اما باین نحو
که آنچه صلاح حال هر شخص بوده باشد و مستلزم مفسده نبوده باشد البته از جناب حق تع

صادر میشود

صادر میشود و بیانش بعد از اطلاع بر مسائل سابقه ظاهر است چه واضح است که حق تع جواد غنی مطلق و جواد محض است
آنچه خیر هر شخص بوده باشد باو میرساند و اگر امری بحسب ظاهر شر باشد و بآن شخص برسد البته از این راه
خواهد بود که آن امر یا فی نفسه شر نبوده یا باستلزام مفسده بوده و آنچه حکما گفته اند بحسب ظاهر صورت
ندارد چه احتمال دارد که از خدای تع شر صادر گردد و بجهت رسانیدن خیر بسیار ضرر بکسی برساند
و اگر کسی توجیه کلام ایشان بکند بنحوی که مستلزم مفسده نباشد معنی دیگر است **مسئله دیگر** قائلین
بحسن و قبح عقلی قائلند باینکه لطف بر حق تع واجب است و ظاهر کلام شیخ ابو علی در کتاب شفا آنست
که موجب لطف قائل باشد چنانچه بعد از این اشاره بآن خواهد شد و مراد از لطف امری است که مکلف را بطاعت
نزدیک کند و از معصیت دور کند اما بحد الجا نرسد مثلا هرگاه کسی خواهد که زید بخانه او بیاید
امری چند بکند که رغبت زید بآمدن زیاد شود تا آمدن آسان تر شود اما چنین نکند که او را
جبر کند و ملجا بآمدن کند لطف عبارت از آن امور مذکوره است و دلیل بر وجوب لطف آنست
که هرگاه کسی کاری را خواهد بشود و بداند که اگر فلان امر را نکند آن کار واقع نخواهد شد و آن امر را
نکند ناقض غرض خود خواهد بود البته آن امر را خواهد کرد چه نقض غرض قبیح است و قبیح بر حق تع
جایز نیست و گاه لطف اطلاق میشود بر ایصال نفع و تحصیل خیری از برای بنده که بنده بآن
محتاج باشد در تحصیل کمالات و رسیدن بسعادات و این ترتیب بمعنی اول است و از دلیل
معنی اول که مذکور میشود ظاهر میگردد و باید دانست که لطف را منقسم بدو قسم می کنند

یکی لطفی که فعل حق تعالی است و دویم لطفی که فعل عبد است اول مثل آنکه رسل بفرستد
و امام تعیین کند و دویم مثل آنکه خلق را امر بمعروف کند و نهی از منکر نماید و اول بر حق تعالی لازم است
که بکند و دویم لازم است که بر خلق واجب سازد و اشاعره در این مسئله مخالفند و اعتراضات
در این مقام می‌نمایند مثل آنکه هر کس را ملک فرشته باو بگوید که فلان امر را بکن البته بطاعت اقرب
خواهد بود و لطف است و حال آنکه واقع نشده و جواب کل اعتراضات ایشان و تحقیق دلیل
این مسئله آنست که در لطف سه شرط است **یکی** آنکه حسن داشته باشد **دویم** آنکه مستلزم
مفسده نباشد **سیم** آنکه بحد الجاء و جبر نرسد و افعال نیز بر سه قسم است **یکی** آنکه
عقل مستقل باشد با نظر و فکر حکم می‌کند که این شرطها در او موجود است **دویم** آنکه مستقل باشد
یا تأمل حکم می‌کند که این شرطها در او موجود نیست **سیم** آنکه حکم بهیچ طرف نمیکند قسم اول را
جزم می‌دانیم که بر حق تعالی لازم است که بکند بدلیلی که سابق در مسئله اصلح ذکر شد و قسم دویم
را جزم داریم که واقع نمیشود و قسم سیم را جزم بهیچ طرف نمیکنیم و بعنوان شرطیه حکم میکنیم که اگر
داخل قسم اول است البته واقع میشود و اگر داخل قسم دویم است البته واقع نمیشود **مسئله دیگر**
آنکه افعال الهی معلل باغراض است باید دانست که فعلی را فاعل باختیار خود بکند یا غرضی در
آن فعل دارد یا نه و اگر غرضی داشته باشد یا آن غرض خود مقصود بالذات است یا آن غرض را
جهت غرض دیگر بتحصیل می‌کند و در این شق باید که آخر بغرضی منتهی شود که مقصود بالذات

باشد

باشد پس حقیقت فعل اختیاری دو قسم است یکی آنکه غرض در اصل ندارد دویم آنکه غرض مقصود بالذات
دارد افعال الهی را اشاعره از مقوله قسم اول می‌دانند و اهل حق از قسم دویم می‌دانند و دلیل قول
ایشان آنکه فاعل مختار هرگاه غرضی منظور نداشته باشد فعلش عبث خواهد بود و عبث قبیح است
و قبیح بر حق تعالی جایز نیست و ادله نقلیه از کتاب و احادیث بر این بسیار است و باید دانست
که غرض فاعل یا امری است که باو عاید میگردد یا امری است که بغیر عاید میگردد و در افعال الهی غرض
بجناب او عاید نمیگردد بلکه غرض نفع رسانیدن بخلق است **مقصد ششم در نبوت** و در آن چند
فصل است **فصل اول** در بیان وجوب فرستادن انبیا بنا بر طریقه عدلیه قائلین بحسن
و قبح عقلی خفائی نیست که تکلیف لطف است و عقل حکم می‌کند که تحصیل کمال آدمی بعلم و عمل است
و در هر یک از اینها آدمی محتاج بنبی است اما در علم بجهت آنکه عقل صریح حکم میکند که عقل در بسیاری
از مسائل عاجز است و اختلافات میان علما را در مسائل عقلیه که ملاحظه می‌کند جزم می‌کند
که غلط بسیار میشود و حکم می‌کند که غایت لطف از جانب الهی آنست که شخصی را در علم بمرتبه
برساند که غلط در مسائل نکند و علوم باو القا نماید و او را بر سایر خلق از جانب خود
مقرر سازد تا خلق را هدایت کند و تعلیم جاهل نماید و کسی را که شبهه بوده باشد
جواب شبهه او را بدهد و همه را براه راست بیاورد اما در عمل خود ظاهر است
که عمل موقوف باین است که بداند که کدام عمل خوبست و سبب سعادت میشود

وکدام عمل بد است وسبب شقاوت می‌گردد وعقل حسن بعضی امور وقبح بعضی امور را بادلهٔ عقلیه می‌داند
ودر بسیاری از آن عاجز است پس باید از جانب حق تعالی شخصی که غلط بر او جایز نباشد عمل خوب
وکار زشت را بانسان خلق بدهد وهمچنین ظاهر است که اکثر افراد نوع انسان بالطبع خواهان
مشتهیات نفس اند ومحض اینکه دانند که این کار خوب است وآن کار بد است دست از هوای
خود ولذات جسمانی بر نمی‌دارند پس بر حق تعالی لازم است که ایشان را بثواب امیدوار
وبعقاب بیمناک سازد وشخصی را تعیین کند که ثواب را با ایشان خاطر نشان کند
وبر اوامر ونواهی ایشان را از فساد ممنوع سازد واگر چنین نکند وارسال پیغمبر ننماید

نسخه [illegible]

غرض از خلقت نوع انسان که اشرف انواع مخلوقات است ضایع میگردد وخلق را ابرار محبت
خواهد بود که چه را سبب نفرستادی که ما را هدایت کند وما تحصیل سعادت
نمائیم وباینجهه گفتیم اشاره شده در آیهٔ کریمه لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل
یعنی رسل فرستادیم تا خلق را حجتی بر خدا بعد از فرستادن پیغمبران نبوده باشد
وآیات دیگر واحادیث دالّه بر این معنی بسیار است که بدلیل عقلی بیان لزوم ارسال
رسل فرموده اند واز انجمله حدیثی که مشتمل بر علاوه تحقیقات علما وحکما است
نقل میشود در کتاب کافی بسند نقل شده از هشام بن حکم که نقل نموده که زندیقی
از حضرت صادق علیه السلام سؤال نمود که اثبات انبیا ورسل را از چه راه می‌نمائید

نسخه اصل

ان حضرت

ان حضرت جوابی فرمودند که حاصل آن بر سبیل اجمال واختصار این است که چون بادلهٔ عقلیه ثابت
نمودیم که از برای ما خالقی هست که مصنوعات را ساخته وعلو ورفعت دارد از ما واز جمیع مخلوقات
ومعلوم ساختیم که آن صانع حکیم ومنزه است از صفات ذمیمه وخلق او را بحواس ظاهره ادراک نمیتوانند
نمود ونیز با او بنوعی سلوک نمیتوانند نمود که با او گفتگو نمایند وهر حرف ومطلبی ومنازعه که داشته
باشند با او بکنند ومحبت بر او بگیرند واو بر ایشان محبت بگیرد که البته او صنعی مخلوق فرستاده است
که از جانب او محبت بگیرد سخن او را بخلق برسانند وخلق را راه نمائی مصالح ومفاسد ایشان
نمایند ونشان دهند اموری را که سبب بقای ایشان است واگر نکنند سبب فنای ایشان
میشود پس ثابت شد که از جانب الهی صبحی هستند که امر ونهی عباد نمایند وایشان انبیا اند وبرگزیده
خلق اند خواه نبی باشند وخواه اوصیا وحکیم اند که گفتار ایشان حق وکردار ایشان درست
وبحکمت الهی مؤدب شده اند وبتعلیم حکمت الهی فرستاده شده اند وبا خلق در صفات
نوع از خوردن وآشامیدن وغیر آن شریک اند اما در صفات نفسانی با ایشان شریک نیستند
ومؤید اند از نزد خدا بحکمتی که با ایشان داده ودر هر زمان باید بوده باشند وبراهین
وادله بر صدق قول خود داشته باشند از جهه آنکه زمین باید خالی از محبت خدا نبوده
باشد وباید که ایشان دانا باشند که دانائی ایشان دلیل صدق قول ایشان میشود
وجهالت وعدالت ایشان از زمی را بائی بوده باشد واز این کلام معجز نظام اموری

بتحقیق چند ظاهر میشود که فوق آن متصور نیست و حکما و متکلمین بعد از فکر بسیار بتمام معانی آن نمیرسند و از جهت تشرف باد راک معنی کلام ایشان قدری ذکر میشود اولا اینکه اثبات نبوت بعد از اثبات الهیت و بعد از اثبات صفات کمال میشود و باید که اول ثابت شود که بر حق تعالی صفات جسمانی جایز نیست و او را نمیتوان دید و عزل و ثابت شد که او حکیم است چه اگر دیدن جایز بودی احتیاج بفرستادن رسل نبودی و اگر حکیم نبودی حکم نمیتوانست نمود که ارسال رسل بر او واجب است دیگر آنکه رسول و امام باید بآداب الهی مودب باشند و افعال و اقوال ایشان موافق حق و راستی باشد و این عبارت از این است که باید معصوم بوده باشند دیگر آنکه رسل و ائمه باید از جنس بشر باشند اما در صفات کمال از افراد بشر ممتاز باشند دیگر آنکه هیچ زمانی خالی از نبی یا امام نیست دیگر اینکه باید براهین و معجزه بر صدق حرف خود داشته باشند دیگر آنکه باید دانا باشند و کار ایشان از روی علم و دانش بوده باشد و عاجز در جواب مسائل نباشند و بنای عدالتی که در خلق می باید بر علم باشد دیگر ظاهر شد که عقل با دلهٔ عقلیه حکم بوجود نبی و حجت در هر زمانی میکند اما تعیین آن نبی و حجت بحکم عقل نمیتواند شود یعنی دلیل عقلی بر این قائم نمیتواند شد که حق تعالی فلان شخص را باید که پیغمبر سازد بلکه بدلیل خاصی باید نبوت او معلوم شود دیگر حسن تکلیف عقلا ظاهر شد چه معلوم شد که هرگاه انسان را اموری چند

نافع

نافع باشد و اموری چند ضرر رساند و عقل ادراک این امور تمام نباشد لازم است که حق تعالی بمقتضای حکمت ارشاد انسان نماید و دیگر امور بسیار بعد از تامل ظاهر میگردد و اشاره به بعضی از آن خواهد شد ان شاء الله

فصل دویم در صفات نبی چون نبی و امام در صفات و سایر آنچه ذکر میشود شریکند و در این فصل و فصلهای بعد احوال نبی و امام مذکور میشود و چون ظاهر شد که نبی شخصی است که حق تعالی او را بسوی خلق فرستاده و امر و نواهی ایشان گردانیده و او را از میان خلق برگزیده و مطاع ساخته ظاهر میشود که آن شخص باید که افضل از امت خود بوده باشد چه عقل صریح حاکم است باینکه تفضیل مفضول جایز نیست و قبیح است که حق تعالی کسی را بفرماید که در تمام احکام و احوال اطاعت شخصی نماید که آن شخص مطیع بر او ترجیح داشته باشد و در حکمت طبیعی اشاره شد که عمدهٔ ملکات نفسانیه که کمالند چهار ملکه است جود و شجاعت و عفت و عدالت پس باید نبی و امام متصف باین ملکات باشند و باید که در این ملکات متصف بحد اعلی باشند و کسی از او شجاعتر و جوادتر و عادلتر و عفیفتر نبوده باشد و الا تفضیل مفضول لازم می آید و دیگر در این رساله مکرر مذکور شد که اشرف کمالات نوع انسان علم است و عالم اشرف از جاهل است و هر چند علم بیشتر باشد شرف بیشتر است پس باید نبی و امام اعلم کل رعیت و امت خود بوده باشند و اگر نه تفضیل مفضول و ترجیح مرجوح لازم می آید و در حدیثی که نقل شده اشاره باوصاف سابقه شده و چون علم اشرف کمالات و منبع سعادات است در این روایت تصریح بان شده و همچنین در آیهٔ کریمه که میفرماید افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی

الا ان یهدی اشاره و تصریح ما بین معانی شده چه ترجمه اش و الله اعلم این است که بر سبیل استفهام انکاری
میفرماید که آیا کسیکه هدایت براه حق کند احق و اولی است بمتابعت یا کسیکه هدایت نیابد تا او را
هدایت نکنند یعنی کسی را که هدایت کند باید تابع شد نه کسی را که هدایت از دیگری بگیرد و حاصلش
آنکه عقل حاکم است بترجیح کسیکه هدایت کند پس ظاهر شد که اعلم ترجیح دارد بر عالم پس بطریق
اولی بر جاهل ترجیح دارد و چون سبب این ترجیح حکم عقل است بقبح تفضیل مفضول حکم سایر کمالات
نیز ظاهر میگردد و دلیل واضح بر این معنی که ذکر شد حکایت خلقت حضرت ابو البشر است که در قرآن
مجید ذکر شده و مجملی از آن بحسب اقتضاء مقام ذکر می شود که چون از حضرت الهی خطاب انی جاعل
فی الارض خلیفة در رسید یعنی بدرستی که من قرار میدهم در زمین خلیفه و جانشینی ملائکه
از جهة طلب دفع شبهه که ایشان را روی داده بود عرض کردند که آیا کسی را در زمین تعیین میکنی
که فساد در زمین کند و خون ناحق ریزد و ما تسبیح و تنزیه تو میکنیم یعنی این کارهای زشت
از ما سر نمیزند جواب ایشان فرمود که من علم دارم بچیزی که شما علم بآن ندارید و بعد از آن
حضرت آدم را تعلیم اسما فرمودند و بملائکه خطاب شد که اسماء این چیزها را بگوئید
و ملائکه بعجز اعتراف نمودند پس بحضرت آدم ع خطاب شد که ایشان را تعلیم اسما بکن
و بعد از آنکه حضرت ابو البشر تعلیم اسماء فرمودند خطاب بملائکه رسید که آیا من بشما نگفتم
که من امور چند از سماوی و ارضی که بر شما پوشیده است میدانم الحال عاقل که در این

حکایت

حکایت تأمل کند بر او ظاهر میگردد که حرف ملائکه غیر از این نبود که با وجود آدم را خلیفه کردن ترجیح
مرجوح می نماید و آن قبیح است و حکم علی الاطلاق و جوابی که حضرت الهی دفع حرف ایشان نمودند این بود
که او اعلم از شما و معلم شما و دانا بکل امور است و ترجیح او بر شما در حکمت ضرور است پس دلالت نمود
بر اینکه ترجیح دارد و دلالت کرده که حجت الهی که خلیفه و جانشین او در زمین باشد دانا بکل امور
باشد و الا اعتراض ملائکه وارد خواهد بود که با وجود ما چرا او را خلیفه نمودی و همچنین این حکایت
دلالت کرد بر اینکه عالمی که خلیفه ارض باشد شریک معصیت نمیشود و علمش نمیگذارد که از او معصیت
سر زند و الا اعتراض باقی خواهد بود که اگر چه او اعلم است اما از او معصیت سر میزند و از ما سر نمیزند
پس از این جهت ما بر او ترجیح داریم **دیگر** از صفات نبی و امام آنست که معصوم باشد و خطا و
سهو و نسیان بر او جایز نباشد و دلیل بر این آنکه از سابق ظاهر شد که نبی و امام باید در کمالات
در مرتبه علیا باشد و کسیکه خطا یا سهو و نسیان بر او جایز باشد در این مرتبه نخواهد بود
و دلیل دیگر از حکایت حضرت خلیل الله ظاهر میشود چنانچه بآن اشاره خواهد شد **دلیل دیگر**
آنکه کسیکه خطا یا سهو و نسیان بر او جایز باشد اعتماد بر فعل و قول او چنانچه باید نخواهد شد
و احتمال میرود که حرفی را که گوید و کاری را که کند خطا باشد یا سهو و نسیان در وی داده باشد
و بر تقدیری که در بعضی از اقوال و افعال جزم کنیم که این از این باب نیست در باب بعضی این احتمال
میرود و غرض از ارسال بعمل نمی آید پس حکم علی الاطلاق باید بحجت خود را تایید و تقویت

فرماید که مرتکب معاصی نگردد وعصمت داشته باشد وچون بادلهٔ عقلیه وجوب عصمت ظاهر گردید
لازم است که آیاتی که ظاهر او دلالت بر وقوع خطا وسهو ونسیان از انبیا می‌کند تأویل نمایند واین رساله را
مقام تفصیل کلام در آن نیست دیگر حجت الهی چنانچه در حسب ممتاز است باید در نسب ممتاز باشد
وطعن در نسب او نتوان نمود وآبا وامهات او از طعن منزه باشند ودلیل آن از سابق ظاهر شد
وشیخ ابوعلی که رئیس حکماست در این مسائل با ما در اکثر موافق است وتصریح کرده که بر انبیا سهو
وغلط جایز نیست **فصل سیم** در طریق شناختن حجت الهی خواه نبی وخواه امام طریق شناختن
ایشان یکی این است که کسی را حق تعالی الهام فرماید یا وحی فرماید که آن شخص بکسب ونظر محتاج نباشد
وبدیهی او باشد که او حجت حق است واین طریق هدایت است ودر حق قلیلی از اشخاص متحقق است
وطریقهٔ دیگر نظر وکسب است واین بحسب ظاهر سه نحو است **اول** آنکه از اوصاف واخلاق
واعمال او استدلال کنند چه هرگاه کسی تتبع حال شخصی بکند ومعلوم نماید که این شخص کمالات نفسانی
را بروجه اکمل دارد وعالم بامور است وخطا وسهو ونسیان از او سانح نمیشود وآن شخص
دعوی نبوت یا امامت کند جزم می‌کند که در دعوی خود صادق است **نحو دویم** آنکه
نبی سابق یا امام سابق خبر از نبوت وامامت او داده باشد از جهت آنکه ظاهر شد
که انبیا وائمه همه معصومند پس آنچه خبر دادند حق وصدق است **نحو سیم** ظهور معجزه
بر دست او ومراد از معجزه امری است که عقل حکم کند که این کار کار بشر نیست ونوع بشر

از کرده

از کردن این کار عاجزاند ومصدر دلالت معجزه بر نبوت است که اظهار معجزه بر ید کاذب عقلا قبیح است
وقبیح بر خدا جایز نیست پس باید که در دعوی نبوت صادق بوده باشد **فصل چهارم**
در اثبات نبوت حضرت خاتم النبیین صلوات الله علیه وآله ودلیل بر نبوت آن حضرت از سه نحو
بر وجه اتم واکمل حاصل است اما نحو اول از جهت آنکه بتواتر معلوم است که کفار از بت‌پرست ویهود
ونصاری وسایر ملل که معاصر آن حضرت بودند همه با او معارض ودر پی آن بودند که نقصی
وعیبی از جهت او بیابند وعلمای اهل کتاب از او مسائل بر سبیل امتحان واراده الزام سؤال
می‌نمودند وهیچ جا نقل نشده که بر او ایرادی وارد ساخته باشند تا جهل جناب او ظاهر شده
باشد ودر معارک هرگز جبن وترس منسوب نگردید وجمال هرگز نداشت وجودش فوق
طاقت بشر وجود بر کسی نه نمود عضو صادر بلادی نشو ونما یافته بود که علم شعار نبود واز کسی
تعلیم نگرفته بود واما نحو ثانی شواهد نقلیهٔ آن بسیار است وبذکر بعضی اکتفا می‌رود اولا
بر سبیل اجمال ذکر می‌شود که در قرآن مجید چندین موضع مذکور شده که وصف حضرت وبشارت
رسالت او در توریة وانجیل مذکور است ویهود ونصاری که معاصر ومعارض حضرت بودند
این را می‌شنیدند اگر این سخن اصلی نمی‌داشت وظاهر وواضح نمی‌بود بایست انکار نمایند
وجهت ابطال قول حضرت بفر[illegible] این بحث شود که این حرفها که در کتاب تو است وتو میگوئی
دروغ وبی‌اصل است وهرگز یهود ونصاری انکار این کلام نه نمودند چه اگر منکر می‌بودند

مایست نقل شود و این امری بود که مخفی ماند و بر تقدیری که اهل اسلام نقل نکنند کفار بایست در کتب خود
نقل کنند و ثانیاً مفصلاً ذکر کنیم در توریة که امروز هست مذکور است که حضرت الهی بنی اسرائیل را
خطاب فرمودند که ما پیغمبری بزرگ ای حضرت موسی از برادرزادهای شما خواهیم فرستاد
و او را ازین راه بشناسید که حرفی که گوید از پی حرف او بروید اگر یافتید که هرچه که میگوید
واقع میشود یعنی دروغ نمیگوید و هرچه میگوید که میشود بیشود بدانید که آن پیغمبر است که ما
فرموده ایم و نصاری میگویند که مراد ازین پیغمبر حضرت عیسی است و سخن ایشان از دو وجه
باطل است یکی آنکه درین عبارت خطاب به بنی اسرائیل فرموده که از برادرزادهای شما
پیغمبر خواهیم فرستاد و حضرت عیسی ع برادرزادهٔ بنی اسرائیل نبود بلکه از بنی اسرائیل بود
و بر حضرت خاتم النبیین منطبق است چه حضرت از اولاد اسمعیل بود و اولاد او برادرزادهٔ
بنی اسرائیل اند وجه دوم آنکه در توریة در جای دیگر ذکر شده که مثل موسی و به بزرگی
او دیگر پیغمبری در بنی اسرائیل نخواهد آمد و درین عبارت که سابق نقل شد مذکور است
که پیغمبری به بزرگی موسی خواهیم فرستاد پس باید که آن پیغمبر از بنی اسرائیل نباشد و حضرت
عیسی از بنی اسرائیل بود نقل دیگر در کتاب شعیا مذکور است که آن حضرت فرمود
که دو سوار میبینم یکی سوار الاغ و یکی سوار شتر و شک نیست که مراد از سوار الاغ
حضرت عیسی ع و مراد از سوار شتر حضرت خاتم النبیین ص است و از زبور نقل شده که حضرت

داود

داود فرمودند که شمشیر به بند ای کسیکه جبار خلایق میکنی بجهت آنکه شریعت تو مقارن است و مقرونست
لهیبت یمین تو و تیرهای تو پیکان دارد و تیز است و خلایق کل در زیر حکم تو اند حاصلش این است
که شرع تو بشمشیر و قوت بازوی تو رواج میگیرد و بجنگ و جدال کار تو از پیش میرود
و شک نیست که نبی صاحب شمشیر صاحب حضرت خاتم النبیین ص است و اما نوع ثالث که ظهور معجزها
معجزات حضرت از حد شمار بیرون است و بنقل صدور معجزات بسیار بحد تواتر رسیده
مثل شق قمر و تسبیح کردن سنگ ریزه در کف مبارکش و خبر دادن از احوال مردم و غیر آن
و بعضی از آن معجزات متواتر است و بعضی دیگر هر چند که هر یک از آنها متواتر نباشد اما
وقوع قدر مشترک متواتر است و همچنین خبر دادن از امور غیب بعضی متواتر است مثل آنکه
بحضرت امیر المؤمنین ع فرمود که بعد از من تو با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگ و مقاتله
خواهی کرد و بعمار فرمود که باغیه فیه یعنی طایفه که ناحق و ظلم میکنند و ستمکار اند یعنی اصحاب
معویه تو را خواهند کشت و آخر عذاب تو شیر است در میان قدح شیشه و غیر آن و بعضی
دیگر از اخبار غیب اگر چه هر یک متواتر نیست اما متواتر المعنی است یعنی از مجموع آنها جزم
بهم میرسد که غیر از آن اخبار متواتره خبر غیب بسیار واقع شده و در اموری که حضرت
خاتم الانبیاء از پیغمبران دیگر ممتاز است و این فضل باو داده شده و به دیگری داده نشده
یکی معجزهٔ قرآن است که تا قیامت باقی است بخلاف معجزات پیغمبران که هیچ معجزه امروز

نسخه اصل

باقی نیست و بیان معجزه بودن قرآن آنست که بتواتر معلوم است که عرب در آن وقت همگی بفصاحت و بلاغت
معروف بودند و با یکدیگر تفاخر بقصاید و خطبهای کردند و بتواتر معلوم است که حضرت ایشان را میفرمود
که اگر بنبوت من شک دارید سوره مثل یک سوره از سورهای قرآن بیاورید و با ایشان
جنگ میفرمود و ایشان را میکشت و ایشان مرتکب جنگ و مقاتله می شدند و کشته می گردیدند
هرگز یکی از ایشان در مقام آوردن سوره مثل سورهای قرآن نشد چه اگر می شد بایست
نقل شود و عاقل جزم می کند که اگر می توانستند البته می آوردند و جواب حضرت می گفتند
و مرتکب قتال نمیگردیدند **مقصد هشتم** در امامت **فصل** در معنی امام امام در لغت بمعنی
پیشواست و در اصطلاح کسی را گوئیم که پیغمبر نباشد و در دین و دنیا پیشوا باشد یعنی چنانچه
پیغمبر ارشاد خلق و بیان احکام الهی می نمود او نیز احکام الهی و معارف حقه را بخلق رساند
و چنانچه پیغمبر پادشاهی دنیا را داشت و فتح بلاد و تعیین سپاه و غزا با او بود امام را
نیز این مرتبه هست **فصل** در بیان آنکه در هر عصر تعیین امام واجب است و دیگر احتیاج
به بیان نداریم اما از جهت غایت توضیح و زیادتی ظاهر ساختن این مطلب بعضی از کلمات
ذکر می شود اول آنکه نصب امام لطف است چنانچه معلوم شد و لطف بر خدا لازم و واجب است
اما بیان صغری خود شکی نیست که حق تعالی شرعی قرار داده و احکامی مقرر فرموده
و تکلیف کل خلق باموری چند کرده پس هرگاه کسی را تعیین نفرماید که خلق را هدایت کند

واحکام را

واحکام را خاطر نشان نماید خلق بطاعت اقرب و از معاصی ابعد خواهند بود و بیان کبری سابقا معلوم گردید
و سنیان بحثی که بر این سخن دارند این است که تعیین امام وقتی لطف است که ظاهر و فرمان روا باشد
و خلق سخن او را بشنوند و الا بودن او فایده نخواهد داشت و جواب از این سخن آنست که تعیین امام
لطف است و فرمان روا بودن اگر بوده باشد لطف دیگر است و تفصیل این اجمال آنست که سابقا
ذکر شد که اموری که بحسب ظاهر صلاح خلق و باعث قرب ایشان بطاعات شود بر چند قسم است
بعضی آن است که عقل حکم می کند که خیر محض است و مستلزم مفسده نیست و بعضی چنان است
که عقل این حکم را در او نمی کند آنچه قسم اول است البته بر حق تعالی واجب است که واقع شود و عقل صحیح
با آن حکم می کند و در قسم ثانی عقل این حکم را نمی کند و تعیین امام از قسم اول است که عقل جزم
می کند که نفع تمام خلق در اوست و هیچ ضرر ندارد و از انصاف اگر کسی نگذرد جزم می کند از اینکه
کسی را تعیین کند که مشکل مردم را حل کند و ایشان را از جهالت بیرون آورد ضرری و مفسده
بر این مترتب نمی شود و امام را فرمان روا و غالب بر خلق ساختن از قسم دوم است و عقل
احتمال مفسده در او می دهد پس بحث و نفعی ندارد **دلیل دیگر** که سابقا اشاره شد
نص قرآن است که می فرماید ما رسل فرستادیم تا خلق را بر خدا حجتی نبوده باشد و شک
نیست که خلق را بر خدا حجتی غیر از این نبود که چرا کسی را تعیین نکرد که ما را براه راست
دعوت کند چه عقل ما احکام را نمی یافت و محتاج بودیم که کسی ارشاد کند و شک نیست

که بعد از نبی نیز این معنی باقیست چه تمام احکام را مجتهد نمی داند و عقول و آراء مختلف است و در مسائل
عقلی و نقلی به ستوه‌اند که اگر نبی مرسل مبعوث شود خلق را حجت بر خدا بود اگر امام را تعیین نکند همان
حجت باقی است **دلیل دیگر** بتواتر از حضرت سید البشر صلی الله علیه و آله نقل شده که فرموده من
مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة یعنی هر که بمیرد و نشناسد امام زمان خود را
مرده خواهد بود بمردن جاهلیت یعنی کافر مرده خواهد بود پس باید در هر زمانی امامی بوده
باشد که شناختن او سبب رهائی از کفر شود و از این حدیث که متواتر است ظاهر میشود که
شناختن امام زمان سبب خلاصی از مردن بر کفر است و شک نیست که اگر کسی از جانب خدا
منصوب نباشد و آدمی در مسائل دینی خود با او رجوع نداشته باشد شناختن و نشناختن
او یکسانست و هیچ ثمره بر شناختن او در آخرت مترتب نمیشود **دلیل دیگر** از امیر المؤمنین ع
منقول است که فرموده زمین از حجت خالی نمی ماند **فصل** در بیان صفات امام و صفات
امام را صفاتیست که در نبی ذکر شد و ادله که سابقا ذکر شد دلالت بر آن دارد چنانچه
گذشت و چون اصل نزاع با مخالفین در وجوب عصمت امام است ذکر دلیل دیگر بر این مطلب
می نمائیم و آن آیه وافی هدایتیست که در حکایت حضرت خلیل الرحمن میفرماید قال انی
جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی والله
اعلم که حضرت حق تعالی بعد از نبوت حضرت ابراهیم و بعد از آزموده او بتکلیف

چند

چند فرموده که بدرستی که ما گردانیدیم تو را امام از برای مردم حضرت ابراهیم استدعای این مرتبه را از برای
ذریه خود از جناب الهی نمود که از ذریه من بعضی را این مرتبه برسان حضرت الهی فرمودند که عهد من بظالم
نمی رسد آیه دلالت صریح دارد بر اینکه امام ظالم نمیشود و هر که مرتکب معصیت میگردد ظالم است
و لا اقل بر نفس خود ظلم کرده بلکه حقیقت همه معاصی ظلم بر نفس خود است و بیان آنکه بر نفس خود
ظلم نموده آنکه شک نیست که هر که معصیتی بکند تعدی و تجاوز از حدود الهی نموده و حق تعالی میفرماید
که و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه یعنی هر کس که تعدی و تجاوز از حدود الهی نماید بتحقیق
که ظلم بر نفس خود نموده پس باید که امام مرتکب معصیت نگردد و معصوم باشد و محققین عامه
مثل صاحب کشاف و قاضی قائل شده اند که این آیه دلالت بر عصمت انبیا از کبایر می کند و دلالت
می کند بر اینکه فاسق لایق امامت نیست و از بعضی علمای عامه نقل شده که گفته است که امام باید دفع
ظلم کند و هرگاه خود ظالم باشد مثل گرگ را شبان کردن خواهد بود و حق آنست که دلالت بر عصمت
امام از کبایر و صغایر می کند و چون آیه شریفه از چندین وجه دلالت بر حقیقت مذهب شیعه دارد
و بعضی وجوه از آنجمله ذکر می شود یکی آنکه سابق بر لا ینال عهدی ذکر امامت شده بود و مناسب بحسب
ظاهر ذکر ضمیر بود که بفرماید لا ینال الظالمین و عوض ضمیر مستتر لفظ عهد مذکور شد و این
تصریح است بآنکه امامت عهدی از عهود الهی است و امام بتعیین حق می باید که منصوب شود
نه آنکه بتعیین ابی عبیده و دیگری معین گردد و دیگر شک نیست که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله

اشرف از حضرت ابراهیم است چون شود که حضرت ابراهیم این مرتبه را از جهت ذریهٔ خود بخواهد دعایش
مستجاب شود و بذریهٔ پیغمبر داده نشده باشد و با وجود آل اطهار امامت حق دیگری باشد **فصل**
در ذکر طریق معرفت امام در هر عصری طریق معرفت امام تمام طرق معرفت نبی است بنحوی که سابقا
معلوم شد و سوای آن طریق طریقه دیگر هست و آن اینست که امت اجماع کرده اند که امام یکی از
چند نفر اند بنحوی که بعد از این مذکور خواهد شد و هر گاه ثابت شود که معارضین ائمهٔ
حق قابلیت امامت ندارند امامت ائمهٔ حق ثابت میشود **فصل** در تعیین امام بعد از پیغمبر
در این مسئله خلاف عظیم است میان شیعه و سنیان و اکثر مخالفات دیگر بر این متفرع است
و عقیدهٔ شیعهٔ امامیه اینست که بعد از حضرت خاتم النبیین خلیفه و امام امت علی ابن ابی طالب
بود و عقیدهٔ سنیان و بعضی از زیدیه اینست که خلیفه ابو بکر بن ابی قحافه و بعد از آن عمر
و بعد از آن عثمان و بعد از آن حضرت علی بود و دلیل بر حقیت قول شیعه تمام آن طرقی است
که ذکر شد اول امتیاز در نسب و حسب اما نسب بجهت آنکه تیم که قبیلهٔ ابی بکر و عدی
که قبیلهٔ عمر و امیه که قبیلهٔ عثمان بود مثل بنی هاشم باتفاق کل نبودند و حضرت امیر ابن عم
حضرت خیر البشر و پسر ابی طالب است که سرور اهل مکه و حامی حضرت پیغمبر بود و اما حسب
بجهت آنکه اعلم کل امت بود و اشجع خلق و در جود و سایر کمالات عدیل نداشت
چنانکه اتفاقی کل امت است در تتمه دلیل عقلی اما دلیل عقلی از وجوه متعدده بیان می شود

یکی

یکی آنکه حضرت باتفاق امت اعلم بود و از آیهٔ خلافت حضرت آدم و آیات دیگر معلوم شد که اعلم تابع غیر اعلم
نمیتواند شد و بدلیل نیز معلوم شد که تفضیل مفضول عقلاً قبیح است و مثل این در سایر کمالات
است لا می توان نمود **دلیل دیگر** آنکه عصمت در امام شرط است چنانچه سابقا معلوم شد و باجماع امت
بعد از حضرت خیر البشر غیر از حضرت امیر و حسنین کسی معصوم نبود و این ادله بنحوی دیگر تقریر می توان نمود
که بگوئیم که حضرت اعلم از ابی بکر بود و عقلا قبیح است که اعلم تابع غیر اعلم بوده باشد و اجماع امت
که خلافت از این دو بیرون نیست پس هر گاه ابو بکر امام نباشد امامت حضرت ثابت خواهد بود و پس
بحکم اجماع سابق باید عصمت را امامت مختص حضرت باشد سیم طریق نص امام طریقهٔ نص از شمار بیرون
و از احصا افزون است اولا از قرآن مجید آیهٔ وافی هدایه است که می فرماید انما ولیکم الله و رسوله
والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون یعنی تمام شما منحصر است در خدا
و پیغمبر و آنانی که ایمان آورده اند و این صفت دارند که نماز می گذارند و زکوة می دهند در حالی
که در رکوع رفته باشند و عامه و خاصه نقل کرده اند که این در شأن حضرت امیر نازل شد
که سائلی در مسجد سؤال کرد حضرت امیر در اثنای رکوع اشاره بسائل فرموده انگشتر خود را
باو داد و معنی ولی اولی بتصرفات است پس حاصل این می شود که صاحب اختیار مؤمنان منحصر است
در خدا و پیغمبر و حضرت امیر **دیگر** آیهٔ مباهله که می فرماید فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک
من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل الآیة

مجملی از حاصل آیهٔ شریفه آنست که هر که با تو گفتگو و معارضه کند بعد از آنکه ذکر شد که حق در باب
حضرت عیسی آنست که مخلوق و آفریدهٔ خداست با آن معارض بگو بیا تا ما فرزندان خود را و زنان
خود را و انفس خود را بطلبیم و شما هم فرزندان خود را و زنان و انفس خود را بطلبید تا بعد
از آن مباهله کنیم و باتفاق کل اهل اسلام حضرت روز مباهله حضرت امیر و حضرت امام حسن
و حضرت امام حسین و حضرت فاطمه را همراه برد و مراد از نسا حضرت فاطمه و مراد از ابناء
حضرت حسنین و مراد از انفسنا حضرت امیر بود و این آیه دلالت کرد بر اینکه حضرت امیر نفس
حضرت پیغمبر است یعنی در کمالات و خصوصیات و ربط معنوی یکی می باشند و بردن او را
بمباهله و دیگران را نبردن دلالت بر افضلیت او بر خلایق دارد و تفضیل مفضول قبیح
و غیر جایز است و قطع نظر از آن کدام عقل باین رضا می دهد که نفس پیغمبر رعیت باشد
و دیگری امام باشد و او را تابع باید بود دیگر آیهٔ تطهیر که میفرماید انما یرید الله لیذهب
عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا یعنی والله اعلم خدا این را میخواهد و غیر این را
نمیخواهد که ببرد و زایل سازد رجس و پلیدی را از شما اهل بیت و پاک گرداندنی
خاص و معظم و الف و لام الرجس از برای عموم است یعنی هر رجسی را و مراد از اهل بیت
در این آیه حضرت امیر و حسنین و فاطمه است موافق شان نزول آیه که مفسرین و ارباب
اخبار و اهل سیر نقل نموده اند پس آیه دلالت کرد بر اینکه اهل بیت را حق تعالی

از هر رجس

از هر رجسی پاک نموده و شک نیست که هر گناهی رجس است پس معلوم شد که اهل بیت حضرت همه
از گناهان پاک و منزه اند و عصمت غیر از این نیست پس آیه دلالت بر عصمت اهل بیت و امتیاز
و افضلیت ایشان نموده و اما اخبار اکتفا بذکر بعضی میکنیم چه استیفای ذکر همه از قدرت
کاتب بیرون است اول حدیث غدیر که بتواتر نقل شده که حضرت رسول صلی الله علیه و آله از حجة
الوداع که مراجعت فرمودند بمنزل غدیر خم رسیدند که بسیاری از طوایف اعراب در آنجا جمع
می شدند مقرر فرمودند که پالان شتر بطریق منبر چیزی ساختند و حضرت فرمودند که کل
مردم جمع شدند و بعد از آن بر سر منبر رفتند و حضرت امیر را همراه بردند و بمردم خطاب
فرمودند که الست اولی بالمؤمنین من انفسهم یعنی آیا من نیستم اولی بمؤمنین از نفسهای خود ایشان
یعنی بحکم الهی اختیار کل ایشان بدست من است و فرمان من از فرمان خود ایشان نافذتر است
خلق همه گفتند بلی یعنی شما اولی از جان مایید و بعد از این فرمودند که من کنت مولاه فهذا
علی مولاه یعنی هر کسی را که من مولای اویم علی مولای اوست و مراد بمولا موافق لغت و موافق
قرینهٔ مقام اولی بتصرف است که سابق ذکر فرمود و ظاهر شد که مرتبهٔ حضرت امیر علیه السلام
در ریاست خلق مرتبهٔ حضرت پیغمبر است و این نص بر امامت است بلکه بالاتر از امامت
بعد از پایین آمدن از منبر مقرر فرمود که حضرت امیر در خیمهٔ خود بنشینند و خلق بتهنیت
او بروند و عمر که بتهنیت آمد گفت بخ بخ لک یا علی ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی

کل مؤمن و مؤمنة به بهای پسر ابی طالب امروز تو مولای منی و مولای همه مؤمنین و مؤمنات
در آن روز اقرار نمود که حضرت مولا از برای او و از برای کل خلق است و اظهار انکار کرد نص دیگر
حدیث منزلة است که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و اله فرمودند که انت منی بمنزلة هرون من موسی
الا انه لا نبی بعدی یعنی تو از من بمنزلهٔ هرونی از موسی یعنی آن نسبت که هرون را بموسی بود تو را
با من است مگر آنکه بعد از بعثت من دیگر پیغمبری مبعوث نخواهد شد پس درین حدیث
تمام منازل و مراتب هرون را بغیر از نبوت از برای حضرت امیر ثابت ساخت و شک نیست
که حضرت هرون خلیفهٔ حضرت موسی بود و واجب الاطاعة بود پس حضرت امیر باید
که در زمان حضرت رسول واجب الاطاعة بوده باشد چه جای بعد از حضرت و این مرتبه
ایست فوق امامت و کسی قائل نشده که حضرت امیر در زمان حضرت پیغمبر واجب
الاطاعة بوده باشد و بعد از آن نبوده باشد نص دیگر بطریق متعدده نقل شده
و عامة و خاصه نقل نموده اند که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و اله خطاب بحضرت امیر فرمودند
که انت الخلیفة من بعدی یعنی تو جانشین بعد از منی و مرتبهٔ دیگر فرمودند و اشاره
بحضرت کردند هذا خلیفتی من بعدی فاسمعوا له و اطیعوه یعنی این خلیفهٔ
من است بعد از من پس حرف او را بشنوید و اطاعت او بکنید و مرتبهٔ دیگر
فرمودند سلموا علیه بامرة المؤمنین یعنی سلام کنید بر او باین نحو که السلام علیک یا امیر

المؤمنین

المؤمنین و غیر این اخبار که اگر فرضا هر یک از اینها خبر واحد باشد متواتر المعنی اند و از مجموع جزم میشود که نص بر خلافت
آن حضرت واقع شده و نصوص و ادله برین مطلب بسیار است و علامه و جماعه در کتاب الفین
دو هزار دلیل نقل نموده و در این رساله بهمین اکتفا شد طریق سیم مطاعن خلفای ثلث است و در کتب
مبسوطه و در سیر بسیار نقل شده و بذکر بعضی اکتفا میرود اما ابی بکر بنقل متواتر شده که حضرت
پیغمبر در مرضی که رحلت در آن فرمودند اسامة بن زید را سردار لشکر نموده ابی بکر و عمر و عثمان را
داخل سپاه کردانیده مکرر فرمودند که جیش اسامه را روانه نمائید و فرمودند که لعنت کند
خدا کسی که از جیش اسامه تخلف کند و آن هر سه تخلف کردند و همراه لشکر نرفتند و این طعن
هر سه نفر است طعن دیگر منع حضرت فاطمه را از فدک و بتواتر نقل شده که بعد از منع فدک و گرفتن او از
دست وکیل حضرت فاطمه آن حضرت طلب حق خود نمودند هم از راه میراث و هم از راه آنکه حضرت پیغمبر
بمن بخشیده و حضرت امیر و ام ایمن شهادت دادند ابو بکر رد شهادت نموده و فدک را نداد و حضرت
فاطمه بمسجد آمدند و طلب حق خود نمودند و کلامی چند فرمودند صریح در بطلان حرف ایشان
و بیان غایت مظلومیت خود و ظالمیت ایشان و آنکه غایت ایذا بآنحضرت رسانیده اند
و بعد از آن وصیت فرمودند ابو بکر و عمر بر جنازهٔ ایشان حاضر نشوند و نماز بر آن حضرت نگذارند
و در این حکایت که سندش متواتر و عبارت در آنچه گفتیم صریح است چندین طعن ظاهر
و واضح است یکی از متصرف گواه خواستن دیگر انکار ارث نموده و شهادت حضرت امیر م

وام آبی را رد نمودن و ایذاء حضرت فاطمه را نمودن با آنکه متواتر منقول است که حضرت پیغمبر فرموده اند
که فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی یعنی فاطمه قطعه ایست از من هر که او را آزارد مرا آزارده
دیگر تصریح حضرت به بطلان دعوی خلافت ایشان و غیر آن از اموری که در بیان تأمل در
کلمات ایشان ظاهر می شود طعن دیگر آنکه بر سر منبر عبارتی گفت که حاصلش این است که مرا شیطانی
هست که کارهای من گاهی بگفته و فرموده اوست و شک نیست که چنین کسی قابل امامت نیست
واما طعن عمر یکی آنکه جهت استقامت خلافت ابی بکر هیمه آورد که خانه حضرت فاطمه را آتش زنند
و در بر شکم حضرت فاطمه زده و نقل شده که پسری سقط شد که حضرت پیغمبر او را محسن نام
گذاشته بود دیگر منع کردن از زیاد نمودن مهر زنان و زنی معارضه کرد که این حکم تو غلط است
و او عاجز شد و گفت همه کس از عمر داناتر است حتی زنانی که در پس پرده اند و این حکایت
دلالت بر غایت نادانی و نهایت بی پروائی او در احکام الهی دارد طعن دیگر آنکه زن حامله را
خواست که سنگسار کند حضرت امیر مانع شده فرمود که اگر تو را بر او راهی باشد بر طفلی
که در شکم اوست راهی نداری عمر دست از رجم آن زن برداشته گفت که اگر علی نبودی عمر
هلاک می شد واما طعن عثمان یکی آنکه مروان بن حکم و حکم که پدرش را پیغمبر صلی الله علیه واله
لعن کرده بود و از مدینه اخراج فرموده هر دو را بمدینه آورد و مروان را وزیر و صاحب
اختیار خود کرد دیگر آنکه عمار بن یاسر رضی الله عنه را زد بنحوی که او را فتق عارض شد

با آنکه همه نقل کرده اند که حضرت پیغمبر صلی الله علیه واله فرموده اند که عمار با حق است و حق با عمار است دیگر آنکه ابو ذر
غفاری را که پیغمبر مدح او فرموده از شام بمدینه باین نحو آوردند که او را بر شتری سوار کردند که در پالان او چیزی
نگذاشته بودند بنحوی که رانهای او زخم شده بود و بعد از آن او را از مدینه اخراج نموده و علت
اخراج و آزار او چنان بود که حرفی چند می گفت که موافق طبع او نبود و اظهار بطلان کارهای او میکرد
و حضرت پیغمبر صلی الله علیه واله در حق ابی ذر فرموده که در زیر زمین و زیر آسمان راستگوتر از ابی ذر
کسی نیست تتمه کلام در بیان رد حرف مخالفین در اثبات امامت ابی بکر و بیان طعن چند که بان
اعتبار ظاهر میگردد سستی آن استدلالی که بران نموده اند آنست که امت اجماع بر خلافت او کرده اند
و اجماع امت حجت است و جواب از این حرف آنست که اجماعی که حجت است که تمام علمای امت در عصری
اتفاق بر امری از امور دینی نمایند باین نحو که رای و اعتقاد ایشان بوده باشد نه آنکه بجبر و اضطرار
قائل شوند پس اگر کل امت اجماع باین طریق بر خلافت ابی بکر می کردند او را بعد از این اجماع
می رسد که متوجه رتق و فتق امور و اجراء احکام بشود نه آنکه هیچکدام از این امور واقع نشده
خلیفه شود و بیان این سخن بذکر مجملی از احوال سابق بر انتقال حضرت رسول صلی الله علیه واله
تا بیعت ابی بکر که دلالت بر قبایح اعمال و بطلان اقوال ایشان نماید می شود تمام با تلبیس
احوال سلف نقل نموده اند که در حجة الوداع حضرت پیغمبر همه خلق را از رحلت خود خبر داد
و فرمود که من دو چیز در میان شما میگذارم که اگر بان متمسک شوید گمراه نمی شوید

یکی کتاب الله و دیگری عترت من که اهل بیت من اند و این دو از هم جدا نمیشوند تا وقتی که در لب حوض
کوثر بمن رسند و بعد از حج حضرت متوجه مدینهٔ طیبه شده در غدیر خم بدستوری که نقل
شده همه کس را اعلام بامامت امیر المؤمنین نمودند و بعد از ورود مدینه باندک مدتی
مرضی عارض ذات مقدس ایشان شد و در اثنای مرضی فرمودند که دواتی و کاغذی بیاورید
که از برای شما نوشته بنویسم که بعد از آن گمراه نشوید عمر مانع شده نسبت هذیان گفتن
بحضرت داده و حضار مجلس باهم گفتگو نمودند صداها بلند شد حضرت را بد آمده حکم باخراج
اهل مجلس فرمودند و بعد از رحلت حضرت بجهت امیر المؤمنین و بنی هاشم مشغول این قصه
هائله بودند جمعی از انصار باتفاق سعد بن عباده در سقیفه جمع شدند و ابوبکر و عمر
و ابو عبیده جراح چون جمعیت ایشان را شنیدند حاضر سقیفه شده با انصار گفتگوی
نمودند که خلافت حق ماست که قریشیم و شجرهٔ حضرتیم و بعد از آن ابوبکر گفت که بعمر
یا ابو عبیده بیعت کنید ایشان گفتند که با تو بیعت میکنیم و بعد از آن با ابوبکر
بیعت کردند و جمعی با ایشان متفق شده مردم دیگر را بتکلیف و جبر به بیعت
در می آوردند و حضرت امیر و بنی هاشم قبول بیعت نه نمودند و عمر هیمه جمع
نموده اراده سوزانیدن خانهٔ حضرت فاطمه نمود بنحوی که سابق نقل شد
تا این نحو که او را سب تبری زدند و گفتند که او را حق گشته و اهل حق که

ایشان را

ایشان را از اهل برده می شمارند ابا از بیعت ابی کردند و گفتند که خلافت حق امیر المؤمنین است و ابوبکر
سپاه بر ایشان تعیین کرد و بعد از جنگ و کشته شدن جمعی اطاعت نمودند این مجملی از حال سلف بود
الحال عاقلی که درد دین داشته باشد اندک تاملی باید او لا اسفارش حضرت را که فرمود که متمسک
بقرآن و اهل بیت من بکنید تا گمراه نشوید و در مسئله خلافت و امامت امری بیک نفر از بنی هاشم را
حاضر نکردند مصلحت ندیدند چه جای اهل بیت دوم حکایت خلیفه را از خاطر بیرون کرده
و نقل حضرت را منظور نداشتن دیگر نگذاشتن دوات و کاغذ آوردن و اطاعت حضرت نکردن
حضور صاحب داری که بفرماید که باعث این می شود که گمراه نشوید دیگر کلام حضرت را که بنص آیه ان هو
الا وحی یوحی وحی منزل بود هذیان نامیدن و چنین هذیانی که کفر صریح است گفتن دیگر استدلال
بر انصار کردن که ما شجرهٔ رسولیم و ثمره نکردن که هر گاه شجره را باید اعتبار نمود بنی هاشم در اهل بیت
بطریق اولی اولی و احق اند و نقل شده که حضرت امیر این کلام را که شنید فرمود که شجره را دعات
کردند و میوه را نابود ساختند دیگر بمحض بیعت جمعی متعرض جمعی شدن و ایشان را بتکلیف
به بیعت در آوردن و بجنگ و سپاه فرستادن مطیع ساختن و بیش از انقیاد این مردم
همه قائلند که اجماعی نبود پس بچه جهت ابوبکر با ایشان جنگ میکرد و بکدام متمسک خود را
خلیفه میدانست و حکم بر خلق می کرد و حال آنکه هیچ وقت اجماع منعقد نشد چه سعد
ابن عباده هرگز بیعت نکرد و حضرت امیر هرگز قائل بخلافت ایشان نشد چنانچه از خطبه

شقشقیه و سایر کلامهای حضرت بتواتر منقول شده **فصل** امام بعد از حضرت امیر المؤمنین
امام حسن است و بعد از ان امام حسین است بنص حضرت پیغمبر صلی الله علیه و اله که فرموده هذان
ابنای امامان قاما او قعدا یعنی این دو پسر من امامانند خواه متصدی امر امامت
بشوند و خواه باعتبار غلبه مخالفین در خانه بنشینند و همچنین حضرت در حق امام حسین
فرموده اند که هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم یعنی
حسین امام است و پسر امام است و برادر امام است و پدر نه امام است که نهمین
ایشان قائم ال محمد است و افضل ایشان است و بعد از امام حسین امام علی بن الحسین
زین العابدین و بعد از ان امام محمد باقر العلوم و بعد از ان امام جعفر صادق و بعد از ان
امام موسی الکاظم و بعد از ان امام علی بن موسی الرضا و بعد از ان امام محمد بن علی التقی
و بعد از ان امام علی بن محمد النقی و بعد از ان امام حسن بن علی العسکری و بعد از ان
محمد المهدی صاحب العصر و الزمان و دلیل امامت ائمه علیهم السلام تمام ادله سابقه
چه عصمت در امام شرط است و غیر ایشان هیچکس باجماع معصوم نیست و نصوص متواتره
و معجزات متکاثره واقع است و مخالف در این مسئله جمعی که بوده اند منقرض شده اند
مگر زیدیه و مذهب ایشان انست که باید امام باید از نسل حضرت فاطمه
باشد و خروج کند و با مخالفین جنگ کند و بطلان قول ایشان بادله

سابقه ظاهر شد و همچنین بر ایشان لازم می اید که بعد از شهادت امام حسین تا خروج زید پسر امام
زین العابدین که مدتی مدید بوده که امام در عالم نبوده باشد و زیدیه باین قائلند و انکار
این معنی می کنند و بادله سابقه ظاهر شد که زمین بی حجت الهی نمی شود و خالی از امام باقی نمی ماند
تتمه در ظهور حضرت مهدی علیه السلام شیعه و سنی خلافی ندارند و همه قائلند که مهدی از اولاد
حضرت فاطمه است و اسمش اسم حضرت پیغمبر است صلی الله علیه و اله و در اخر الزمان خروج خواهد
کرد و نزاع در این دارند که الحال موجود است و دلیلی بر موجود نبودن ندارند سوای انکه مستبعد
که کسی این قدر عمر بکند و خود بوجود عمر زیاد از عمر حضرت قائلند از خوبان بعمر حضرت خضر
و از بدان بعمر شیطان و قائلند که حق تعالی قادر است که عمر دراز بدهد و با وجود ممکن بودن
عمر دراز و قادر بودن حق تعالی انکار غیر از عناد امری نیست **مقصد پنجم** در معاد
و معاد بدو معنی استعمال میشود یکی معاد روحانی و یکی معاد جسمانی و حکما معاد روحانی
قائلند و معاد جسمانی را جمعی از حکما که بشرع معتقد باشند نیز قبول می کنند و معنی
معاد روحانی انست که نفس ناطقه بعد از مردن ادمی باطل نمی شود و باقی است و حکما
میگویند که نفس در دنیا اگر تحصیل کمال و علوم نموده و با اخلاق فاضله متصف شده
بعد از خراب بدن لذت از معلومات خود می برد و غایت شوق بحق تعالی دارد و اگر در
جهالت مانده و اوصاف ذمیمه تحصیل کرده الم روحانی و غایت کدورت دارد

و معاد جسمانی عبارت از این است که آدمی بعد مردن زنده می شود و حشر و نشر واقع می شود و سعدا
به بهشت و اشقیا بجهنم میروند و حق آنست که معاد بهر دو معنی حق است اما اول و آن که عبارت
از بقای نفس بعد از خراب بدن و لذت عقلی و الم عقلی بانفس است بیان بقای نفس بعد از خراب
در حکمت طبیعی در ذکر احوال نفس معلوم شد و بیان لذت و الم عقلی بانفس آنست که شکی نیست
در اینکه این نشا که نفس مستقل باعمال بدن است و قوتهای شهوی و غضبی و غیر آن او را
بلذات حسیه ترغیب می کنند اندکی که متوجه حال خود شود و بیابد که تحصیل کمال و اوصاف
حسنه نموده خوشحال و مسروری گردد و اگر بیابد که اوصاف ذمیمه حاصل نموده متألم
می گردد و در بحث لذت و الم در حکمت طبیعی ذکر شد که این لذت و الم اتم از لذت و الم
جسمانی است پس هرگاه در این نشا چنین باشد بین و ظاهر است که هرگاه شغل دنیوی
از تربیت بدن و غیر آن نباشد و هوا و هوس مضمحل گردد لذت و الم زیاد از حال
این نشا خواهد بود و آیات و احادیث بر این معنی دلالت دارد و اما معاد جسمانی که عبارت
از زنده شدن اموات و حشر و جنت و نار است عقل را راهی باثبات او نیست و دلیل
ثبوت آن آیات صریحه و نصوص متواتره است بنحوی که ضروری دین اسلام و لازم اقرار
بنبوت حضرت خیر الانام علیه و علی آله الصلوة والسلام است و منکر آن کافر است
و محتاج بذکر دلیل و برهان نیست و تتمیم این بحث بذکر چند مسئله می شود مسئله

ثواب

ثواب بر اعمال حسنه لازم است که واقع شود و ثواب بعبادت از مزد بر عمل نیست بلکه بعنوان تفضل
و تکریم و دلیل این عقل و نقل است اما دلیل عقلی شکی نیست که اموری که تکلیف بآن شده امور
شاقه است و بعضی مشقت بسیار دارد و حق تعالی این تکلیف را که نموده خالی از سه قسم بیرون
نیست یا عبث تکلیف نموده یا غرض ضرر است یا غرض نفع است دو احتمال اول باطل است
چه سابق ظاهر شد که عبث و فعل قبیح بر حق تعالی جایز نیست پس ماند که غرض نفع بوده باشد
و شک نیست که حق تعالی غنی مطلق است و از عبادت کسی نفع باو عاید نمی شود و از معصیت کسی ضرر
باو عاید نمیگردد و همچنین شک نیست که غرض نفع غیر آن شخص که عبادت میکند نیست چه از حکیم
علی الاطلاق لایق نیست که کسی را تکالیف شاقه نماید و منظور نفع دیگری باشد و بآن شخص
غیر از تعب امری عاید نگردد پس باید که غرض وصول نفعی بمکلف باشد و آن نفع در این دنیا
نیست چه مشاهده است که لذات او مشوب بآلام است و بقا ندارد و اکثر عابدین از او
محروم مند پس ماند که تلافی آن مشقتها در دار دیگر شود و عقل همین قدر حکم می کند و زیاده
بر این راهی از خود ندارد و از این جهت گفتیم که عقل در معاد جسمانی راهی ندارد و اما نقلی ادله
آن بسیار است و از جمله ضروریات دین است مسئله عقاب عاصی بر حق تعالی وجوب عقلی
ندارد و اما ادله نقلیه متواتره دلالت بر وقوع عقاب در آخرت دارد و دور نیست
که عقل در بعضی معاصی حکم بلزوم عقاب نماید مسئله ثواب دائمی است و کسی که

داخل بهشت شود دیگر از آنجا بیرون نمی کنند پس مخلد در آنجا خواهد بود و این جزا از ضروریات
دین است اما عقاب باید دانست که گناه بر دو قسم است یکی صغیره و یکی کبیره صغایر را همه
اهل اسلام اتفاق دارند که عفو از او ممکن است که بشود و کبایر را حق این است که دو
قسم است یک قسم البته عفو نمی شود مثل شرک بحق و قتل انبیاء و ائمه و امامت که حق ائمه
هدی است دعوی نمودن و آنچه در شقاوت مثل اینها باشد و قسم دیگر از کبایر عفو در او

قسم ۲

واقع می شود و دلیل این مسئله آیات و احادیث متواتره است و مخالف در این مسئله
فرقهٔ وعیدیه اند از معتزله که میگویند اهل کبایر مخلد در نارند و دلیل ایشان آنکه
در مقام وعید ذکر خلود در نار فرموده مثل آنکه فرموده من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فیها یعنی هر کسی بکشد مؤمنی را عمدا سزای کار او اینست که در جهنم دائم بوده
باشد و چون کذب بر خدای تعالی جایز نیست باید که آنچه فرموده است واقع شود و جواب
از حرف ایشان از چند وجه میتوان گفت و بذکر دو جواب اکتفا میشود یکی آنکه خلف
در وعده قبیح است اما در وعید عفو کردن قبیح نیست و داخل قبیح کذب نیست
از جهة آنکه وعید انشاء است و خبر نیست که خلاف آن کذب باشد جواب دوم آنکه در این
آیه شریفه فرموده که سزای او این است که مخلد در جهنم باشد و نفرموده که این
سزا را بعمل خواهم آورد و این با عفو منافاتی ندارد چه هر گاه عفو شود حق است

که سزای

که سزای او این بود اما عفو نمود مسئله قبول توبه واجب است بر حق تعالی فی الجملة و دلیل این
از عقل و نقل است اما عقل آنکه هر گاه ما بندهٔ خود را کاری بگوئیم و او عصیان کند و بعد از آن
پشیمان شود و بعجز پیش آید و استدعای بخشش گناه بکند در بعضی گناهان همه عقلا میگویند
که خوب است که از تقصیر این غلام بگذریم و اگر نگذریم و غلام را عقاب کنیم عقلا مذمت می کنند
پس هر گاه در حق ما عقل این حکم را بکند در حق جواد محض و کریم مطلق البته حکم می کند
که بسبب توبه عفو واقع می شود فی الجملة و اما نقل قوله تعالی انما التوبة علی الله للذین یعملون
السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب یعنی توبه و عفو کردن بر خدا لازم است از برای کسانی
که کار بد بکنند از روی جهل و ندانستن و بعد از آن توبه کنند نزدیکی یعنی تا پیش توبه
تا وقت موت نه نمایند و در آیه کریمه چون بلفظ علی الله فرموده دلالت بر لزوم قبول توبه
فی الجملة بحساب الهی میکند و آیات و احادیث داله بر قبول توبه از حصر بیرون است
مسئله دیگر شفاعت حق است از برای اهل کبایر فی الجملة نه آنکه شفاعت هر کسی بشود
و نه آنکه شفاعت همه گناهان بشود و حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و همه انبیاء و ائمه علیهم السلام
شفاعت گناهکاران می کنند و حق تعالی شفاعت ایشان را قبول میکند و مؤمنین شفاعت
می کنند و بدرجه قبول می رسند و دلیل بر این عقلی و نقلی است اما عقلی بدستوری که ذکر شد
که در حق خود که ملاحظه میکنیم حکم می کنیم که استدعای عفو از بعضی تقصیرات خوب و احسان



محض است و قول الناس چنین جو محض است نسبی مقدسین چون کوتاهی کنند و حق تعم
چون در تصرف انسان نیاید و اما دلیل نقلی از آیه و احادیث بسیار است مسئله دیگر
آنچه در آیات و احادیث از احوال موت و احوال برزخ که از وقت موت تا وقت
حشر است و از احوال حشر و احوال بعد از حشر از احوال اهل جنت و اهل نار مذکور است
همه حق است بدلیل آنکه اینها اموری ممکنند و عقل حکم بامتناع آن می کند و مخبر صادق
بآن خبر داده و از آنجمله بسیاری ضروری دین است مثل سؤال منکر نکیر و عذاب
قبر و نشر نامه اعمال و میزان و صراط و نعیم ابدی در بهشت که مستوجب بهشت
اند و حبس و عذاب جهنم و شدت عذاب کفار و منافقین و انکار این امور
کفر است و راه تاویل باین امور دادن از جاده دین قدم بیرون رفتن است
حق تعالی همه مؤمنین را توفیق سلوک راه حق و نعمت طاعت در دنیا و آسانی
عقبات آخرت و خلود در روضه رضوان روزی کند بمنه وجوده وکرمه
تمت الرسالة الشریفة فی یوم الخمیس ثالث شهر ربیع الاول من شهور سنة سبع عشر
ومائة بعد الالف من الهجرة النبویة المصطفویة صلی الله علیه وآله من الرضا البریة

وقد تم فی شهر شوال المکرم من سنة
تسع واربعین بعد الالف والمائتین
من الهجرة النبویة



